ALEXANDRU BOBOC

FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

MARXISMUL ȘI CONFRUNTĂRILE DE IDEI ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ
BUCUREȘTI - 1982

Scanned with OKEN Scanner

MINISTERUL EDUCAȚIEI ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTULUI

Prof. dr. ALEXANDRU BOBOC

FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

MARXISMUL ȘI CONFRUNTĂRILE DE IDEI ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ
BUCUREȘTI

Scanned with OKEN Scanner

Manualul a fost analizat și aprobat de colectivul catedrei de specialitate, de conducerea Facultății de filosofie și a Universității din București, precum și de către Comisia de filosofie a Ministerului Educației și Învățământului.

Redactor: **Vasilica Barbu**
Tehnoredactor: **Prosan Ilinca**
Grafician: **Nicolae Sîrbu**

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Cuvînt înainte 5

În loc de introducere. Problema „crizei valorilor" în lumea contemporană și filosofia 7

I. REALISMUL 21

1. Forme, direcții și tendințe 21
2. Forme timpurii. Th. Lipps. F. Brentano 26
3. Neorealismul. A. Meinong. G. E. Moore. A. N. Whitehead . . . 38
4. „Realismul critic". G. Santayana. R. W. Sellars. N. Hartmann . . . 57
5. Alte forme. Joh. Rehmke. E. Meyerson 72
6. Considerații finale 81

II. SPIRITUALISMUL 83

1. Forme, direcții și tendințe 83
2. Forme timpurii. „Modernismul". M. Blondel 86
3. Personalismul. E. S. Brightman. W. Stern. E. Mounier 94
4. Neotomismul. J. Maritain. E. Gilson 104
5. Alte forme: „Neoaugustinianismul". L. Lavelle. Ed. Le Roy. Teilhard de Chardin 117
6. Considerații finale 129

III. EXISTENȚIALISMUL 131

1. Forme și tendințe. Precursori: S. Kierkegaard. F. Nietzsche . . . 131
2. Existențialismul religios. G. Marcel. K. Jaspers 147
3. Existențialismul „ateu" (I). M. Heidegger 165
4. Existențialismul „ateu" (II). J.-P. Sartre. A. Camus 191
5. Alte forme. N. Abbagnano. P. Tillich. K. Barth 207
6. Considerații finale 213

Scanned with OKEN Scanner

IV. POZITIVISMUL CONTEMPORAN. FILOSOFIA ANALITICĂ . . . 215

1. Forme direcţii şi tendinţe. Forme timpurii. H. Poincaré 215
2. „Atomismul logic". B. Russell. L. Wittgenstein 218
3. „Cercul vienez". Pozitivismul logic. M. Schlick. R. Carnap 233
4. Filosofia analitică (I). R. Carnap. K. R. Popper. C. G. Hempel A. J. Ayer 255
5. Filosofia analitică (II). *„Wittgenstein II"*. G. Ryle 270
6. Consideraţii finale 278

V. ALTE ORIENTĂRI ŞI TENDINŢE 280

1. „Neoraţionalismul". L. Brunschvicg. G. Bachelard. J. Piaget . . . 280
2. Structuralismul. Cl. Lévi-Strauss. M. Foucault 286
3. Hermeneutica. H. Lipps. H.-G. Gadamer. P. Ricoeur 289
4. „Neomarxismul". E. Bloch. „Şcoala de la Frankfurt": M. Horkheimer; Th. Adorno; H. Marcuse; J. Habermas 296
5. Consideraţii finale 307

În loc de încheiere. Marx şi marxismul în gîndirea contemporană . . 308

CUVÎNT ÎNAINTE

Motto: *„Ceea ce e cu adevărat mare și divin în viață este mare și divin prin Idee; scopul filosofiei este de a prinde Ideea în adevărata ei formă și generalitate".*

G. W. F. Hegel (1818)

Conceput ca un instrument de lucru, un îndreptar în studierea și cunoașterea filosofiei contemporane, volumul de față încearcă să oglindească, în trăsăturile ei specifice, dinamica dialogului și a confruntărilor de idei din lumea de astăzi, punînd în evidență totodată momentele de răspîntie din ceea ce s-a numit „experiența gîndirii" și elementele de noutate intervenite în reconstrucția mai recentă a principalelor domenii ale creației teoretice. De aceea, ca și în volumul anterior (Filosofia contemporană, *1980*), *în atenție se află orientări și tendințe principale ale gîndirii secolului al XX-lea, analizate, la nivelul actual al informării și documentării de care dispunem, sub genericul:* Probleme fundamentale la marii filosofi, *și în perspectiva proiectării și statuării domeniilor mai noi ale filosofiei.*

În dezbaterea problemelor și conceptelor filosofării și filosofiei din lumea de azi, în desfășurarea criticii filosofice am avut în vedere realitățile și rezultatele mai semnificative ale cercetării, pornind de la concepția partidului nostru despre sarcinile actuale ale luptei ideologice și despre locul și rolul dialogului și confruntărilor de idei în dezvoltarea marxismului însuși ca sistem și stil de gîndire. Prin forța lucrurilor, deși nu constituie obiectul de cercetare al volumului de față, concepția revoluționară despre lume, materialismul dialectic și istoric, se află la temelia analizei critice evaluative, este conținută în însuși spiritul și desfășurarea ei. Tocmai de aceea, genericul „Filosofia contemporană" își află sensul în formularea ce stă ca subtitlu: Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană.

Scanned with OKEN Scanner

Nu putem să nu mărturisim că volumul de față, ca și cele anterioare (1976, 1980), nu și-a propus și nici nu putea să realizeze o cuprindere a tuturor orientărilor și tendințelor filosofiei nemarxiste contemporane. Rămîn, cum s-ar spune, încă multe „pete albe" și, ceea ce este și mai important de semnalat, clasificarea însăși a orientărilor și curentelor, precum și încadrarea gînditorilor în acestea sînt marcate de o anumită relativitate, sub unele aspecte fiind provizorii, fără a da soluții definitive.

De fapt, nu numai „clasificarea", ci și modalitățile de abordare, evaluările înseși trebuie luate numai ca rezultat al unei opțiuni din șirul nesfîrșit al soluțiilor posibile. Inevitabil, cercetărilor de acest gen (ca și altora, de altfel) li se potrivește maxima lui Seneca (Epistolae, *33, 11*); „Adevărul este accesibil tuturor; încă nu este ocupat. Din el e rămas mult, chiar și pentru cei care vor veni de acum înainte" (subl. n.).

Un „Cuvînt înainte" nu poate, cred, să nu menționeze principalii participanți la realizarea lucrării. În acest sens, aduc mulțumiri soției mele, editurii, îndeosebi redactorului, bibliotecii Facultății de filosofie, colegilor din specialitate pentru sugestiile și atmosfera de lucru în care s-a discutat această carte și, nu în ultimul rînd, studenților mei, colaboratori într-un fel la conturarea multora dintre soluții, în travaliul nostru comun de aflare a căilor de acces spre ceea ce Kant numea „țara intelectului pur" sau „țara adevărului".

AUTORUL

IN LOC DE INTRODUCERE

PROBLEMA „CRIZEI VALORILOR" IN LUMEA CONTEMPORANĂ ŞI FILOSOFIA

1. Importanţa deosebită a activităţii politico-ideologice şi cultural-educative în stadiul actual al edificării socialismului în ţara noastră, determinată în principal de realizarea obiectivelor Programului partidului de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, de formare a omului nou şi a noii culturi socialiste, solicită, în mod din ce în ce mai acut, activitatea teoretică, regîndirea şi resemnificarea marilor realizări şi proiecte ale noii orînduiri în perspectiva progresului în istoria universală. Aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, noua etapă de dezvoltare a ţării noastre impune o analiză temeinică a realităţilor, fiind necesar „să acordăm mai multă atenţie activităţii teoretice, ideologice, generalizării experienţei construcţiei socialiste, acţionînd cu hotărîre pentru promovarea noului în toate sectoarele"; într-un plan mai larg, este necesar „să trecem la elaborarea unui program amplu de activitate teoretică, ideologică, de analiză, în spiritul concepţiei materialist-dialectice, a tuturor fenomenelor interne şi internaţionale pentru a putea trage concluziile corespunzătoare pentru activitatea viitoare"[1].

Dominată de o preocupare constantă pentru dezvoltarea teoriei revoluţionare, preocupare caracteristică tuturor documentelor

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în ţara noastră, la problemele teoretice, ideologice şi activitatea politică, educativă a partidului, prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, Editura politică, Bucureşti, 1982, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

partidului nostru, această expunere a secretarului general al partidului reprezintă totodată un eveniment remarcabil în istoria dezvoltării marxismului și deschide noi orizonturi gîndirii, activității teoretice și de creație valorică în genere.

Într-un sens mai profund, o activitate teoretico-ideologică de conținut și eficientă nu se poate desfășura fără cunoașterea, înțelegerea și dezvoltarea concepției științifice despre lume, a materialismului dialectic și istoric, a socialismului științific. Căci „problema fundamentală în condițiile epocii contemporane, caracterizată prin dezvoltarea vertiginoasă a forțelor de producție, prin cea mai amplă revoluție tehnico-științifică, printr-un uriaș avînt al cunoașterii umane, este îmbogățirea continuă a socialismului științific, sporirea contribuției fiecărui partid la dezvoltarea teoriei noastre revoluționare în concordanță cu imperativele dezvoltării societății umane, ale practicii sociale“[2].

În fond, creativitatea constituie trăsătura esențială a marxismului ca sistem de gîndire, concepție revoluționară despre lume și viață. „Întemeietorii socialismului științific — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu — au fost gînditori revoluționari, nu profeți care să prezică un viitor imaginar și să stabilească precepte imuabile, valabile pentru orice etapă de dezvoltare... Nu o dată ei au subliniat că această concepție revoluționară nu este închisă, ci, dimpotrivă, constituie numai o bază de pornire care trebuie continuu dezvoltată și perfecționată... Este cu totul evident că uriașele descoperiri ale științei și tehnicii, ale cunoașterii umane dau noi dimensiuni și permit noi înțelegeri atît ale legilor naturii, cît și ale legilor sociale... Nu trebuie să căutăm în operele clasicilor dacă au spus sau nu ceva despre fenomenele de astăzi. A gîndi așa înseamnă a acționa dogmatic, înseamnă a fi nu revoluționar, ci conservator, a rămîne în urma dezvoltării sociale“[3].

Caracterul creator al gîndirii marxiste, deschiderea ei spre marile realizări valorice din cultura universală determină o participare tot mai activă la dialogul modern al filosofiilor și, ceea ce

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat, 3 august 1978*, Editura politică, București, 1978, p. 40—41.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la adunarea festivă din Capitală consacrată aniversării a 60 de ani de la făurirea Partidului Comunist Român, 8 mai 1981*, Editura politică, București, 1981, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

este și mai important, la o amplă operă de sinteză și de reconstrucție teoretică. În acest context, o abordare realistă a marilor înfăptuiri ale gîndirii nu poate să nu țină seama de fenomenul complex al circulației și al „crizei valorilor" din lumea contemporană, criză legată de noile transformări în viața internațională, de „criza economică, petrolieră și financiară", de „criza socială și politică a lumii capitaliste contemporane"[4].

2. Atrage atenția faptul că, în principiu, în planul culturii, criza afectează, într-adevăr, anumite modalități de realizare valorică, dar aceasta în funcție de organizarea socială a culturii într-o tablă de valori ce exprimă interesele clasei dominante într-o anumită epocă istorică. Aceasta nu exclude însă posibilitatea și existența unor manifestări de protest, de refuz al creației de un anumit tip și, mai ales, de căutare a unor modalități de creație. Ca urmare, o discuție despre criză trebuie să ia în considerare dialectica specifică unui asemenea fenomen social, evitînd înțelegerile de tip idealist în matca pesimismului sau chiar a nihilismului istoric. Așa cum s-a precizat, Marx însuși „analizează fenomenul crizei ca pe un fenomen istoricește necesar, care semnifică dialectic sfîrșitul unei orînduiri, al unei culturi, al unei lumi și, totodată, *începutul* altei orînduiri, altei culturi", el concentrîndu-și atenția „asupra *uneia* dintre perioadele de criză, și anume asupra trecerii de la capitalism la socialism"[5].

Este de remarcat că analiza *problemei crizei culturii se* desfășoară astăzi, în cercetarea noastră îndeosebi, sub genericul *criza valorilor*. De aceea trebuie făcute următoarele precizări: a) nu valorile ca atare (ca valori) intră în criză, ci o anumită organizare socială a acestora într-o tablă de valori; b) ca urmare, criza afectează anumite modalități de realizare valorică și chiar realizări valorice în funcție de organizarea socială a culturii în conformitate cu interesele (materiale, morale, intelectuale) ale clasei dominante într-o anumită epocă; c) criza își face loc, în mod necesar, într-o anumită structurare a valorilor (în culturile istorice) și poate deveni mai mult decît o formă de punere sub semnul întrebării a unei anumite table de valori, poate deveni forță motrice a dezvoltării culturii.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1979, p. 90.
[5] C. I. Gulian, *Bazele istoriei și teoriei culturii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1975, p. 76, 77.

Scanned with OKEN Scanner

Situația de criză implică astfel numeroase *alternative:* „protestul și critica socială, voința transformării revoluționare a societății, reforma instituțiilor" și alte trăsături care arată că *„totul se rotește în jurul existenței,* iar nu direct în jurul valorilor"[6]. În alți termeni, criza se asociază cu un etos specific, structurat de tensiunea între refuz și căutare a unei noi modalități de trăire morală și de armonizare a valorilor. De aceea, nu se justifică interpretările unilaterale, de tipul: „pe orice plan s-ar manifesta, fenomenul crizei se prezintă deopotrivă ca o *dezordine,* o spargere a unei ordini existente, și ca o *judecată,* o condamnare a acelei ordini"[7].

În consecință, ceea ce este valabil pentru anumite produse de criză se acoperă numai cu funcția de negare pe care o îndeplinește criza și, de aceea, în prim plan apare starea omului crizei, asociată în mod indisolubil cu înstrăinarea, neautenticitatea, reificarea etc. Este starea pe care o exprima Sartre astfel: „o existență care nu este ceea ce este și care nu alege ca ideal al existenței să fie ceea ce nu este și să nu fie ceea ce este"[8].

3. În raport cu structura societății capitaliste contemporane, criza se manifestă astfel, în primul rînd, ca o imposibilitate a afirmării, a realizării umane și, implicit, a cuprinderii valorilor umaniste pozitive. Este adevărat, criza de necuprindere în sfera politicii culturii și a ideologiei dominante nu exclude posibilitatea promovării unor asemenea valori (de către forțele de stînga, intelectuali progresiști etc.). Așa cum s-a observat, este de recunoscut „prezența unor valori, produse ale inteligenței și energiei creatoare a oamenilor muncii fizice și intelectuale din societatea capitalistă contemporană"[9].

De fapt, însuși refuzul „valorilor tradiționale" nu este global, ci selectiv, în funcție de interese și contexte. Nu se poate spune, că, de

[6] *Ibidem,* p. 79, 80.

[7] N. Balotă, *Lupta cu absurdul,* Editura Univers, București, 1971, p. 10. Este de reținut însă explicația după care, operele care „se supun unei lumi de criză" (cele ale literaturii absurdului, de pildă) manifestă „simptomele de criză ale acelei lumi", „*exprimă* o criză pe care o denunță uneori", dar pe care „întotdeauna o reprezintă" *(Ibidem).*

[8] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant,* Gallimard, Paris, 1968, p. 722. Și mai categoric, această stare s-a exprimat în formularea: „omul este o criză, este tragedia însăși" (A. de Benoist, *Vu de droite,* Paris, 1978, p. 25).

[9] P. Pânzaru, *Condiția umană și destinul valorilor în societatea capitalistă contemporană,* în vol. *Progresul istoric și contemporaneitatea,* Editura politică, București, 1976, p. 383.

Scanned with OKEN Scanner

pildă, întreaga societate capitalistă contemporană refuză valorile scientismului, umanismului și ateismului, chiar ale democrației. Forțele progresiste și democratice care acționează în țările capitaliste, prezența scientismului (în rîndurile unor gînditori burghezi), a unor fenomene de umanism (e adevărat, limitat, ca umanismul existențialist și cel al spiritualismului) și a unor forme de ateism (al unor oameni de știință, elaborat în marginea și cu mijloacele proprii specialității lor, precum și ateismul existențialiștilor) sînt fapte ce nu pot să fie neglijate în stadiul actual al circulației și interacțiunii valorilor.

Toate aceste fapte îndeamnă la o concepere realistă, nuanțată a crizei culturii și, mai ales, impune raportarea acesteia la poziția specifică a omului contemporan. „Problematica tipică" a acestuia a fost cîndva descrisă astfel: „Rezerva în creștere imprevizibilă a spiritului obiectivat formulează pretenții față de subiect, trezește în el veleități, îi trezește sentimente de neputință și neajutorare, îl învăluie într-un ansamblu de relații din care nu se poate sustrage... Astfel apare situația problematică tipică a omului modern: sentimentul de a fi înconjurat de nenumărate elemente de cultură, care pentru el nu sînt lipsite de importanță, dar nici nu sînt văzute mai profund; ca masă, toate acestea au ceva copleșitor, deoarece individul nu asimilează intern toate elementele izolate, dar nici nu le poate respinge pur și simplu, întrucît ele țin potențial de sfera dezvoltării lui culturale"[10].

Și mai pronunțat, drama neasimilării o înfățișa mai recent H. Arendt, raportîndu-se la societatea de consum: „aspectul esențial îl constituie faptul că o societate de consumatori nu este în nici un fel capabilă să ia sub oblăduirea ei o lume și lucruri care aparțin în mod exclusiv spațiului apariției în lume; aceasta deoarece atitudinea ei centrată în raport cu orice obiect, atitudinea de consum implică ruinarea a tot ceea ce ea atinge"[11]. Într-o asemenea societate — preciza Marcuse — „opțiunea însăși rezultă din jocul intereselor predominante. Ea *anticipează* moduri specifice de a transforma și folosi omul și natura și respinge altele... Fiind un univers tehnologic, societatea industrială avansată este un univers politic — stadiul ultim în realizarea unui *proiect* istoric specific: anume, cunoașterea, transforma-

[10] G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, în *Philosophische Kultur*, 3. Aufl., G. Kiepenhauer Verlag, Postdam, 1923, p. 263.

[11] H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 298.

Scanned with OKEN Scanner

rea și organizarea naturii ca simplă substanță a dominației"[12]. În alți termeni, „în ambianța tehnologiei, cultura, politica și economia se contopesc treptat într-un sistem omniprezent care își înglobează sau respinge toate alternativele"[13].

4. Prin aceasta, „criza valorilor" în lumea contemporană se înfățișează ca o „criză a omului", a omului înstrăinat, reificat al societății de consum și nu se poate sustrage acțiunii „crizelor globale", ceea ce mărește dificultățile, dar nu face imposibilă o depășire.

Așa cum s-a observat, „istoria ne arată că, mai devreme ori mai tîrziu, omul a reușit totdeauna să învingă crizele epocii sale"; aceasta cu toate că astăzi „nu mai sîntem în situația privilegiată de a avea de-a face cu o singură criză", iar, „în plus, mărimea și caracterul global al crizelor actuale le deosebesc de majoritatea crizelor din trecut"[14]. Căci crizele actuale sînt consecințe ale unor acțiuni care, la origine, „se datorau celor mai bune intenții ale omului" (de plidă: marile proiecte constructive care au dus la crizele ecologice); oricum, crizele actuale „sînt provocate de om și se deosebsc de multe dintre cele precedente prin aceea că ele *pot fi* combătute. Opțiunile sînt complicate, dar există"[15].

Acest specific al crizelor din epoca actuală nu poate să nu fie luat în atenție în analiza fenomenului crizei culturii, care, deși nu are un caracter global, prezintă totuși, atît „rădăcini pozitive" (acțiuni care, la origine, „se datorau celor mai bune intenții ale omului", adică năzuinței spre afirmarea creativității în modalități cît mai diverse), cît și „rădăcini negative" (să zicem, „relele intenții", de fapt opoziția determinată de interese de clasă față de inserția noului în creație și de inserția creației în mase tot mai largi ale populației), aflate în organizarea societății contemporane, în baza socială a culturii.

Pe un alt plan însă, se poate spune că anumite particularități ale „crizei culturii moderne" au fost determinate de evoluția specifică a acesteia, îndeosebi de ceea ce s-a numit „diferențierea modernă a valorilor". Aceasta a avut următoarele consecințe mai importante: creșterea libertății individuale și posibilitatea de afirmare a perso-

[12] H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, Boston, 1964, în H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, Editura politică, București, 1977, p. 302.

[13] *Ibidem*, p. 303.

[14] M. Mesarović, E. Pestel, *Omenirea la răspîntie*, Editura politică, București, 1975, p. 20, 21.

[15] *Ibidem*, p. 21, 25.

Scanned with OKEN Scanner

nalității; conștiința autonomiei valorilor; „eliberarea omului" și „răspîndirea toleranței generale"[16]. Din același proces al diferențierii valorilor a rezultat însă și o anumită mărginire a omului, o accentuare a individualismului. Totuși, diferențierea valorilor rămîne „un cîștig modern", care „permite creșterea, multiplicarea și diferențierea mijloacelor noastre intelectuale, morale, estetice", „împinge mai departe stăpînirea omului asupra naturii și creșterea necontenită a spiritului său"[17].

În fond, atunci cînd se vorbește de „criza culturii" se înțelege „lipsa de unitate a culturii noastre, luată ca totalitate spirituală obiectivă, contradicția pe care o prezintă elementele ei constituente, calitatea inferioară a produselor spirituale", ceea ce Paul Valéry numea „dezordinea de care e stăpînită epoca noastră"; în genere, crizele nu sînt „semne de decadență, ci de regrupare a forțelor sufletești pentru a porni la descoperirea de noi domenii spirituale, indicii că mai curînd sau mai tîrziu se va produce iarăși o nouă sinteză culturală"[18].

5. Atrage atenția, în contextul actual al diferențierii valorilor o acțiune specifică a *preferinței*[19] (actul propriu uman al cunoașterii

[16] T. Vianu, *Filosofia culturii* (1944), în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 167, 168.

[17] *Ibidem*, p. 171. În esență, autorul prezintă diferențierea modernă a valorilor ca pe o „condiție esențială a progresului cultural" și respinge punctul de vedere al reîntoarcerii la o „cultură centrată" în jurul valorii religioase (Berdeaev, Massis, J. Maritain), precizînd că, „procesele istoriei nu sînt însă reversibile", pentru că „viața istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încît drumul înapoi nu s-ar putea face decît cu degajarea imposibilă de valorile pe care omenirea în cursul dezvoltării ei le-a însumat. O întoarcere peste secole, înapoi în evul mediu, este chiar pentru aceste motive teoretice un lucru cu neputință" (*Ibidem*, p. 167, 171).

[18] N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, Societatea Română de Filosofie, București, 1931, p. 35; 75—76. Situația culturii moderne nu justifică pesimismul ei, ca urmare, autorul — unul dintre teoreticienii contemporani ai crizei culturii — încheia într-un mod semnificativ pentru perioada în care s-a raportat la fenomenul crizei: „o puternică voință de cultură stăpînește generațiile actuale, și aceasta e o dovadă și totodată o garanție că criza în care ne aflăm va fi biruită și că marea epocă a culturii moderne nu se află la capătul dezvoltării ei" (*Ibidem*, p. 77).

[19] Conceptul de „preferință" a fost propus de M. Scheler, în procesul elaborării teoriei moderne a valorilor. Ca „dimensiune esențială a cunoașterii valorii, «preferința» este, ca și regulile ei, principial variabilă și privește

Scanned with OKEN Scanner

și ierarhizării valorilor în funcție de interesele colectivităților umane, al grupurilor, indivizilor, de nivelul organizării sociale și al afirmării gustului pentru valori etc.), care pune în prim plan valorile tehnicii și ale științei. În ce măsură, în ce legătură cu aceasta, „trebuie să se întreprindă o nouă critică a puterii științei și a limitelor sale, a violentărilor contra naturii și contra omului, depinde de chestiunea esențială dacă știința și tehnologia vor fi puse în serviciul omului și al comunității umane — problemă presantă, chiar dacă nu la fel de tragică, pentru toate culturile“[20].

Noul fenomen al scientismului (și al tehnocrației, mai ales) conduce din nou la „criza omului“ (nu independent, desigur, de natura orîndurii sociale), accentuată în societățile de tip capitalist de supralicitarea acestora ca societăți de consum. Aceasta potențează „criza culturii“ „într-o „cultură de criză“. Căci cele două formulări nu se acoperă: „criza culturii“ se circumscrie unei culturi în devenire, pe cînd „cultura de criză“ — unei culturi blocate de o anumită organizare socială [21], ceea ce conduce, în cazul societății de consum, la „lichidarea culturii *bidimensionale*“, nu prin negarea „valorilor culturale“, ci „prin încorporarea lor cu toptanul în ordinea existentă, prin reproducerea și etalarea lor pe scară largă“[22].

Un nou reducționism pe linia integrării valorilor se opune astfel procesului modern de autonomizare a valorilor, producînd o nivelare ce poate fi luată ca o realitate *sui generis* a ceea ce Nietzsche numea „devalorizarea *(Entwertung)* tuturor valorilor“[23], una dintre formele externe ale acțiunii nihilismului în istorie. Căci nihilismul însuși implică și alte posibilități, în direcția afirmării îndeosebi[24].

nu o ierarhie absolută (ca la Scheler), ci o ierarhie produsă pe linia funcționalității valorilor, a raportării oamenilor la acestea“; căci „ierarhia“ la care se raportează „actul preferinței și al subordonării“ (M. Scheler) poartă „amprenta istoricității și reflectă anumite opoziții de interese materiale și morale ale claselor sociale dintr-o anumită epocă“ (Al. Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX*, Editura didactică și pedagogică, București, 1980, p. 210).

[20] Al. Tănase, *Cultură și civilizație*, Editura politică, București, 1977, p. 167—168.

[21] Vezi C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 78.

[22] H. Marcuse, *op. cit.*, p. 306.

[23] Vezi Al. Boboc, *op. cit.*, p. 110—112.

[24] „Nihilismul — spunea D. Arendt — este negația provenită din Neant și devenită de sine stătătoare, este negarea idealismului. Ca negare, nihilismul însă este în același timp depășirea idealismului și înlesnește cu aceasta

Scanned with OKEN Scanner

Problematica „crizei valorilor" necesită, în consecință, o analiză diferențiată a culturilor și a bazelor sociale ale acestora, o analiză a „condiției umane" în fond, care este totdeauna concret-istorică, dependentă de condițiile sociale ale muncii și valorificării. Trebuie să distingem însă, dincolo de problemele crizei culturii în tipurile istorice de cultură, o problematică a crizei culturii ca atare, ca fenomen istoric obiectiv implicat în dialectica devenirii sociale și spirituale și, implicit, a progresului teoretico-filosofic[25].

6. Pe acest fond al tabloului „crizei valorilor" în lumea contemporană putem înțelege mai bine cauzele intensificării circulației valorilor în epoca noastră, căutările, autoevaluările și evaluările în creația teoretico-filosofică și noile posibilități pentru dialogul filosofiilor ca formă a interacțiunii și conflictului valorilor în reconstrucția diverselor domenii ale teoriei.

În acest sens, tocmai surprinderea aspectelor mai noi și mai controversate ale dialogului și confruntările de idei din lumea de astăzi au stat în atenția elaborărilor ce urmează.

Din vasta problematică, din construcțiile teoretico-filosofice (mai vechi sau mai noi) se pot desprinde, credem, următoarele preocupări mai importante: 1) criza idealismului și încercări de sinteze sub semnul eclectismului; 2) încercări de depășire, în principalele curente de gîndire, a limitelor modelelor metodologice speciale (analiza psihologică, analiza logică, analiza lingvistică, hermeneutica, structuralismul, „teoria critică", analiza ontologică etc.) și deschiderea spre dialectică și istorism; 3) afirmarea unei mișcări „neomarxiste" (îndeosebi „Școala de la Frankfurt") ca formă de deschidere spre gîndirea lui Marx și de opoziție față de orientările de extremă dreaptă; 4) afirmarea și acțiunea marxismului pe fondul unității și diversității dezvoltării sale în lumea de astăzi, deși nu lipsesc manifestările de monolitism și de blocare a schimbului de opinii și a dialogului; 5) constituirea unor noi dispute, dintre care mai semnificative sînt: în jurul marxismului, în jurul hermeneuticii, în jurul scientismului; 6) evidențierea crizei pozitivismului, însoțită de construcții antipozitiviste

propria sa depășire prin deschiderea posibilității unui nou realism sau unui nou materialism, cu a cărui acceptare s-ar putea dobîndi o nouă perspectivă" (*Die Überwindung des Nihilismus*, în vol. *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. von D. Arendt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, p. 353).

[25] Vezi Al. Boboc, *Problema „crizei valorilor" în lumea contemporană*, „Forum", nr. 1, 1981, p. 52—58.

Scanned with OKEN Scanner

semnificative în epistemologie, filosofia științei și filosofia limbajului; 7) reconstituirea cu mijloace moderne a „disputei universaliilor" și a unei „discuții în jurul normelor" (și valorilor, bineînțeles!); 8) constituirea unor forme specifice de dialog: „dialogul umanismelor", „dialogul ateismelor"; dialogul metodologiilor (pe fondul pluralismului metodologic); 9) reconstrucția ontologiei în direcția ontologiei umanului (Heidegger, Sartre, Lukács); 10) intensificarea preocupărilor în filosofia istoriei și a culturii, în antropologia filosofică și teoria acțiunii.

Atrag atenția cîteva fenomene teoretice cu totul noi: a) acțiunea simultană a marxismului și a fenomenologiei în reconstrucția metodologiei științelor sociale, însoțită de critica pozitivismului și a oricăror forme de empirism; b) diferențieri în cîmpul structuralismului (prin accentul pe ideea de geneză) și al hermeneuticii (o „hermeneutică a culturii", alături de „hermeneutica filosofică"); c) creșterea importanței istoriei științei pentru înțelegerea statutului științei; d) intrarea în circuitul dezbaterilor metodologice a unor gînditori, ca: Bunge, Quine, Hintikka, Putnam, Sneed, Kripke; e) încercări de resemnificare logico-metodologică a revoluției în conceperea gramaticii (Chomsky, Searle, Montague etc.); f) valorificarea unor documente inedite privind poziția unor gînditori de influență, ca: Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Popper, Habermas; g) noi modele ale dialecticii și istorismului.

7. Fenomenul „crizei" se arată, în cîmpul preocupărilor teoretico-filosofice, și sub latura sa pozitivă, legată în principal de răsturnarea unor ipoteze și soluții, de schimbarea unor paradigme.

De pildă, departe de a mai fi privit numai sub unghiul „relativismului", *pluralismul* (logic, metodologic, ontologic, antropologic etc.) se dovedește tot mai mult o realitate de la care trebuie să se plece, dar la care se poate și ajunge și, ceea ce este și mai important, la care nu se poate rămîne. Căci este nevoie mereu de o integrare, de o viziune totalizatoare, unitară. Dincolo de orice dificultate sau chiar opreliște se impune căutarea, năzuința în direcția idealului valoric al cunoașterii. Cuvintele lui Hegel, unul dintre cei care au dat expresie sistematică optimismului teoretico-gnoseologic, capătă o rezonanță profetică: „Curajul Adevărului, credința în puterea spiritului este cea dintîi condiție a cercetării filosofice . . . Esența închisă sub lacăt a universului nu are în sine puterea care să poată opune rezistența curajului cunoașterii"[26].

[26] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia Științelor filosofice*, Partea I: *Logica*, Editura Academiei, București, 1962, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

Domeniu fundamental al creației umane, modalitate de înțelegere superioară a destinului omului și valorilor în istoria universală, filosofia trece astăzi printr-un proces de reconstrucție teoretică, de redimensionare. Afectată de fenomenul crizei, chiar în ambele sensuri — negativ și pozitiv — ale acesteia, filosofia nu se epuizează în ceea ce s-ar numi „filosofiile de criză", în interpretările idealiste de factură reducționistă ale problemelor și conceptelor ei cardinale.

Deși se vorbește tot mai des de „criza filosofiei", totuși „Bufnița Minervei", al cărei zbor „în căderea serii"[27] a fost oferit de la Hegel încoace ca metaforă pentru afirmarea mai tîrzie a reflecției filosofice, nu se poate lăsa prea mult așteptată. Chiar formula de răsunet: „*Wozu Philosophie?*" („la ce bun filosofie")[28], în jurul căreia s-au desfășurat ample dezbateri în ultimii ani, închide în sine preocuparea de a afla rosturile filosofiei astăzi, răspunzînd la întrebarea: „Ce este filosofia?"[29]. Este vorba de a regîndi rosturile și funcțiile filosofiei și nu de a lua „criza" ei ca pe ceva specific numai vremii noastre.

[27] „*Ca gînd al lumii* (subl. n.) — preciza Hegel — ea apare în timp după ce realitatea a terminat procesul ei de formare și este gata săvîrșită... Cînd filosofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrînit, și cu cenușiu pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-și începe zborul decît în căderea serii" (*Principiile filosofiei dreptului,* Editura Academiei, București, 1969, p. 20).

[28] Vezi vol. *Wozu Philosophie? Stellungnahme eines Arbeitskreises,* hrsg. von H. Lübbe, Walter de Gruyter, Berlin—New York, 1978. Așa cum arată H. Lübbe (*Op. cit., Vorwort,* p. VII, VIII), „potrivit condițiilor de necesitate date, starea filosofiei este minunată, însă după condițiile de posibilitate ce-i corespund nu-i valabil același lucru. Tocmai de aceea, faptic filosofia este critică", iar „criza, în măsura în care la ea se referă chestiunea relevantă «La ce filosofie?», nu este atunci criză de irelevanță, ci o criză de pretenție exagerată (*Überforderungskrise*). Aceasta ar privi nu numai un domeniu academic tradițional, ci ar putea fi luată în același timp drept reflex al unei civilizații care ridică dificultăți sporite pe măsura orientării ei practice".

[29] După R. Bubner (*Was kann, soll und darf Philosophie,* în *Op. cit.,* p. 1, 2), filosofia „se află permanent într-o criză de legitimitate", stare ce este „un fenomen însoțitor permanent al filosofiei. De cînd există filosofie, întrebarea «La ce» a însoțit-o ca o umbră".

Scanned with OKEN Scanner

Într-adevăr, „problema legitimării" rămîne esențială pentru filosofie în orice epocă, și cu atît mai mult în epoca noastră, cînd scientismul, tehnicismul și reducționismele de diferite tipuri fac să nu se observe necesitatea și acțiunea demersului filosofic.

Dincolo de formele crizei filosofiei, pe care le vom urmări prin studiul celor mai de seamă elaborări teoretico-filosofice din secolul al XX-lea, nu putem să nu atragem atenția asupra nevoii de filosofie, idee subliniată în spații socio-culturale diferite. Așa cum s-a precizat, filosofia „are, față de toate sistemele de cultură și față de așa-zisele forme de gîndire, un caracter transcendent. Astfel, posibilitatea de a defini filosofia se află în prim plan. Ea pornește de la totalitatea culturii moderne și încearcă o delimitare a ei față de celelalte dimensiuni ale culturii"; „munca filosofică este fundament numai sub forma cercetării teoretice... și, în consecință, sarcina acesteia nu constă în declarații pro și contra față de orice... Munca filosofică este activitatea teoretică ce prevede practica și organizarea"[30].

8. Pe fondul sublinierii nevoii de filosofie și de filosofare în epoca noastră [31], nu putem să nu atragem atenția asupra rolului și importanței filosofiei în socialism, asupra cosubstanțialității dintre realizarea superioară a filosofiei ca materialism dialectic și istoric, concepție științifică despre lume, și procesul făuririi noii societăți și noii culturi socialiste.

În condițiile unor largi posibilități ale realizării umane, ale făuririi unui nou univers valoric, filosofia nu se mai poate limta la o îndeletnicire teoretică, un domeniu de specializare (la fel de obiectiv, de justificat, ca și oricare altul), ci devine o formă de afirmare a plenarității omului nou și, implicit, o forță esențială de potențare a proceselor sociale și ale creației culturale. Necesitatea însușirii

[30] A. Diemer, *Philosophie und die aktuelle Situation der Welt*, în vol.: *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne (din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie, Düsseldorf, 27 august — 2 septembrie 1978)*, Caiet documentar 3/1979, redactat de Al. Boboc, I. Florea, L. Grünberg, I. Pârvu, Academia „Ștefan Gheorghiu" — Universitatea București — Institutul de filosofie, p. 416—417; 421.

[31] Vezi, mai pe larg, Al. Boboc, *Prezența filosofiei și noi îndemnuri la filosofare*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1978, p. 749—751. În același număr și relatările altor participanți la Congresul de la Düsseldorf: I. Tudosescu; Călina Mare; Al. Tănase; I. Pârvu; C. Popa; L. Grünberg.

Scanned with OKEN Scanner

concepției revoluționare despre lume, o dimensiune esențială a Programului partidului nostru, a întregii activități, ridică în prim plan rolul dinamizator al filosofiei în desfășurarea proceselor sociale, punînd în atenție totodată sarcina imperioasă a ancorării ei în realitățile noi, în contemporaneitate. Interacțiunea dintre filosofie și viață, pe fondul unității dintre teorie și practică, nu se realizează astfel numai ca o sporire (fără precedent, e adevărat) a valențelor aplicative ale filosofiei, ci și ca o resemnificare a vieții, o redimensionare a ei prin forța inegalabilă a teoriei filosofice.

În măsura în care creația umană, istorică sau culturală de diferite tipuri își poate afla una dintre proiecțiile ei posibile în mitul unui Faust aflat în căutarea unui sens vieții, forma de creație ce caută un asemenea sens, filosofia, devine cheia de boltă a lumii umane, Faust-ul acesteia, iar scăparea de sub imperiul acțiunii ei ar angaja dificultățile „iluziei evadării". Căci spațiul umanului, al omului și al creației sale este atît de profund redimensionat de filosofie, prin care totul (creație, operă, viață, creator) își află înțelesul și semnificațiile majore, încît (cu o anumită exagerare, desigur) putem spune că o trăire la veritabila ei valoare umană nu poate fi nefilosofică, neredimensionată prin filosofie.

De aici și importanța deosebită, socială și umană, a aflării unei filosofii veritabile, științifice și umaniste totodată, care să fie cu adevărat un mediu al afirmării plenare a personalității umane. Apar, de aceea, cu atît mai gratuite manifestările de dezinteres sau de subapreciere a filosofiei, a rolului teoriei filosofice. Din primatul istoricește condiționat în dinamica noii table de valori al preferinței pentru creația de un anumit tip (să zicem, cea științifico-tehnică) nu decurge „justificarea" lipsei de valențe „practice" (utile, în sensul limbajului cotidian) ale altor domenii ale creativității umane.

În acest context al participării efective a filosofiei la procesul realizării umane a omului în și prin socialism, al reașezării științifice a valorilor, devine acută problema formării specialiștilor în acest domeniu. Așa cum spunea Hegel cîndva, „această știință suferă adesea desconsiderarea pe care o aruncă asupra ei faptul că și cei care chiar nu s-au străduit cu ea își închipuie că *pricep* oarecum de acasă cum stau lucrurile în filosofie și că, mișcîndu-se lesne într-o cultură curentă, ei ar fi în stare . . . să filosofeze și să pronunțe sentințe asupra filosofiei"[32].

[32] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, partea I: Logica*, Editura Academiei, București, 1962, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

Principalul scop al lucrării de față va fi fost atins, credem, dacă, dincolo de explicitarea și analiza critică a marilor elaborări teoretico-filosofice din secolul al XX-lea, ea va fi contribuit la regîndirea rosturilor creației valorice din epoca noastră, la trezirea interesului și a gustului pentru valorile teoretice. În descifrarea unei frumuseți aparte, tăinuită în adîncurile acestora, autorul nu poate decît să medieze între cei care au durat noua „experiență a gîndirii" și cei doritori să o cunoască sau cei înclinați să o ducă mai departe. Căci „nimeni nu începe cu propria sa gîndire". Și aici istoria face parte efectiv din ființa prezentului.

Scanned with OKEN Scanner

I.

REALISMUL[1]

1. FORME, DIRECȚII ȘI TENDINȚE

a. „Realismul" este legat în principal de adoptarea „punctului de vedere al realității", adică de considerarea realității ca existînd în afara și independent de conștiință, această „realitate" fiind considerată în unele cazuri (atomismul, materialismul naturalist, materialismul filosofic) ca „materială", iar în altele (spiritualismul și idealismul obiectiv în genere) ca „spirituală".

[1] Sub denumirea de „realism" cuprindem cîteva direcții și orientări din filosofia secolului al XX-lea, particularizate prin refuzul și critica idealismului subiectiv, prin preocuparea constantă de a argumenta „realitatea" lumii exterioare, fie prin faptele științei, fie în elaborări teoretice sistematice de amploare. Date fiind apropierea majorității curentelor „realiste" de scientism și unele convergențe cu materialismul filosofic, se înțelege că „realismul" contemporan nu se poate confunda cu realismul medieval (realitatea universaliilor) și nici cu realismul ca modalitate estetică de înțelegere a creației literare, artistice umane.

De fapt, principalele dicționare filosofice oglindesc această pluralitate de sensuri. Astfel, după André Lalande *(Vocabulaire téchnique et critique de la philosophie,* 9e éd., P.U.F., Paris, 1962, p. 891—893), *Réalisme* (Germ. *Realismus,* Engl. *Realism,* Ital. *Realismo*) înseamnă: „*A.* Doctrina lui Platon, după care *Ideile* sînt mai reale decît existențele individuale și sensibile, care nu constituie decît refluxul și imaginea acestora... *B.* Ca urmare, în Evul Mediu, doctrină după care universaliile există independent de lucrurile în care ele se manifestă... *C.* Doctrină după care existența este independentă de cunoașterea *actuală* pe care pot s-o aibă subiectele conștiente; *esse* nu este echivalent cu *percipi*... *D.* Doctrină după care existența este, *ca natură,* altceva decît gîndirea... Mai radical încă, doctrină după care realul se opune inteligibilului și implică o parte de «iraționalitate» (Meyerson, *Iden-*

Din punct de vedere teoretico-gnoseologic, „realismul" înseamnă, în opoziție cu idealismul, recunoașterea unei lumi a lucrurilor ca existînd independent de subiectul cunoscător[2] și, așa cum preciza Lenin, considerarea senzației ca fiind „legătura nemijlocită dintre conștiință și lumea exterioară, transformarea energiei excitației exterioare într-un fapt de conștiință"[3].

tité et réalité)... *E.* Printr-o sinteză a sensurilor *A, B, C,* se cheamă realism, la matematicienii contemporani, opinia după care formele și adevărurile matematice nu sînt create de savant, ci descoperite de el... *F.* Doctrină după care gîndirea individuală, în actul cunoașterii, sesizează printr-o intuiție directă non-eul ca distinct de eu... *G.* În estetică... doctrină după care arta nu trebuie niciodată să idealizeze realul... ci numai să-l exprime".

În sensul filosofic, „realismul" indică „punctul de vedere al realității" și se prezintă „ca adversar al idealismului"; „realistul recunoaște că existența obiectivă există «în sine» independent de conștiința noastră, și că scopul cunoașterii noastre în raport cu această existență este de a o prinde așa cum ea este" (*Philosophisches Wörterbuch,* hrsg. von W. Brugger, 15. Aufl., Herder, Freiburg—Basel—Wien, 1978, p. 316, 317). Și mai clar: realismul, ca „punctul de vedere al realității", „afirmă existența de-sine-stătătoare a unei realități aflate în afara conștiinței; această realitate poate fi înțeleasă ca materială (de pildă, la Leucip, Lucrețiu, Haeckel și în știința modernă a naturii) sau numai ca spirituală, în acest din urmă caz fiind vorba de spiritualism" (*Philosophisches Wörterbuch,* begründet von H. Schmidt, neu bearbeitet von G. Schischkoff, 20. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, p. 554).

[2] De fapt, termenul *realismus* este latin și se leagă genetic de cel de *res* (lucru). Dată fiind adoptarea termenului „realism" nu numai pentru recunoașterea „lumii lucrurilor", așa cum o percepem (realism naiv) sau o cunoaștem (materialismul), ci și pentru recunoașterea „realității transcendentale" (Ed. von Hartmann) sau chiar a unei „realități spirituale" (filosofia catolică, neotomismul, spiritualismul creștin în genere) se impune o delimitare a filosofiilor de acest tip nu după criteriul acceptării sau neacceptării „realității", ci după cel al definirii esenței acestei „realități".

În alți termeni, este vorba de alternativa materialism sau idealism în soluționarea a ceea ce Fr. Engels numea „problema fundamentală a oricărei filosofii": raportul dintre „existență și conștiință".

„Filosofia modernă — spunea Lenin — este tot atît de partinică cum era și acum două mii de ani. Partidele antagoniste sînt în fond... materialismul și idealismul" (V. I. Lenin, *Materialism și Empiriocriticism,* în *Opere complete,* vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 376).

[3] V. I. Lenin, *Op. cit.,* p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie precizat însă că unele forme ale „realismului“ contemporan nu se definesc numai din punct de vedere gnoseologic, ci și ontologic („realismul critic“ — Santayana, Wenzl; „ontologia critică“ — N. Hartmann; orientarea ontologică în neorealismul anglo-saxon ș.a.). De aceea, rămînerea la ceea ce Külpe numea *die Realisierung* (în fond, „realismul“ logico-epistemologic) îngustează simțitor perspectiva înțelegerii complexității fenomenului „realismului“ din gîndirea contemporană. Esența chestiunii a sesizat-o Külpe (deși pe temeiurile psihologismului): numai „punerea“ realității poate fi fundamentată, nu însăși „realitatea existentă“[4].

Mult mai categoric, chestiunea a fost dezvoltată de N. Hartmann: „relația de cunoaștere își are centrul de greutate nu numai în afară de subiect... ci *în afară de ea însăși*“; deci „nu între subiect și obiect, nici în afară de subiect, ci dincolo de obiect: în *transobiectiv*“[5]. Căci, din punct de vedere ontologic, existența este independentă de „existență“, de obiectivarea ei în cunoaștere, deși nu putem scăpa de „cercul gîndirii“: „întrucît conștiința afirmă ceva ca fiind în afară de sine, acesta este într-adevăr afirmat, gîndit, intuit numai în sine. Ea face din acel independent pe care îl are în vedere, prin însuși faptul că îl semnifică (*meint*), ceva nu mai puțin dependent. Imanența afirmației este oarecum mai tare decît intenția transcendentului“[6].

Cel mai nou „realism“ rămîne, totuși, cel de factură criticistă, și nu întîmplător: spiritul științific contemporan pe care se bazează polemica „realiștilor“ cu idealismul conștiinței (îndeosebi cu imanentismul) trimite de la științe la fundamente și, cu aceasta, are loc faptul întîlnirii cu opera critică, considerată, cu deplin temei, una dintre modalitățile principale ale întemeierii științei prin regîndirea

[4] O. Külpe, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, Zweiter Band, hrsg. von A. Messer, S. Hirzel, Leipzig, 1920, p. 139—140.

[5] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl., Walter de Gruyter u. Co., Berlin, 1941, p. 57. În alți termeni, „cunoașterea este fundată în *transobiectiv*, adică dincolo de ceea ce s-a realizat ca lume de «obiecte» în sfera ei, dincolo de cuprinderea ei actuală“ (Al. Boboc, *N. Hartmann și realismul contemporan*, Editura științifică, București, 1973, p. 29).

[6] N. Hartmann, *Op. cit.*, p. 59—60.

Scanned with OKEN Scanner

ei într-un sistem conceptual și într-o perspectivă problematică filosofică (în cazul dat, filosofia critică).[7]

b. În felul acesta, s-au conturat deja nu numai ideea pluralității în mișcarea realistă contemporană, ci și direcțiile ei mai importante. Dincolo de sistematizarea pe care o adoptăm, se impun însă următoarele momente, un fel de *experimentum crucis* în istoria realismului: 1) *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874) a lui F. Brentano; 2) *Refutation of Idealism* (1903) a lui G. E. Moore; 3) *Über Gegenstandstheorie* (1904) a lui A. Meinong; 4) *Identité et réalité* (1907) a lui É. Meyerson; 5) *The new Realism* (1912) a lui R. B. Perry; 6) *The Life of Reason* (1905—1912) a lui G. Santayana; 7) *Die Realisierung* (1912) a lui O. Külpe; 8) *Essays in Critical Realism* (1920) ale lui G. Santayana, R. W. Sellars și alții; 9) *Der kritische Realismus* (1923) a lui A. Messer; 10) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) a lui N. Hartmann; 11) *Grundlagen und Grenzen der Naturerkennens* (1928) a lui E. Becher; 12) *Process and Reality* (1929) a lui A. N. Whitehead; 13) *A Statement of Critical Realism* (1939) a lui R. W. Sellars; 14) *Naturalism and the Human Spirit* (1945), manifest al „naturalismului", inițiat de R. W. Sellars; 15) *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft* (1954) a lui A. Wenzl; 16) *The Structure of Science* (1961) a lui E. Nagel; 17) *Treatis of Basic Philosophy* (1974) a lui M. Bunge.

Nu poate să nu fie observat, dincolo de diversitatea formelor realismului, și elementul de unitate. De pildă, între atitudinea lui G. E. Moore, în 1903, și cea a lui M. Bunge, în 1978, similitudinea este frapantă.

În răsunătoarea „Respingere a idealismului", Moore argumenta teza după care *esse est percipi* este „un principiu intelectual analitic" și, ca urmare, nu se poate argumenta că „obiectul experienței este inconceptibil fără aceasta însăși (și cu aceasta și fără „subiectul acestei experiențe")[8]. Într-o polemică directă, nu mai puțin răsună-

[7] De fapt însăși răfuiala lui Brentano și, separat, a neorealiștilor anglo-saxoni cu opera critică, întărește părerea despre poziția-cheie a acesteia în istoria cugetării moderne. De aceea, într-un alt context (al unui critic sever al lui Kant: M. Heidegger) s-a spus, cu o anumită exagerare, desigur: „La început a fost Kant. De fapt, într-un anumit fel totul a început cu Kant, totul, adică marea și poate ultima mutație a timpurilor moderne" (H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, p. 49).

[8] G. E. Moore, *Refutation of Idealism*, în *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart*, III, hrsg. von I. Speck, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1975, S. 22.

Scanned with OKEN Scanner

toare, cu neurofiziologul J. Eccles, discutînd despre „Conștiință, creier și lumea exterioară", M. Bunge întreba: „nu provine oare voința către o mișcare — pe care Dv. o prezentați ca pe un produs al spiritului — în realitate din creier?; la răspunsul lui Eccles: „Nu! . . . dacă *există numai materie* (subl. n.) — atunci cum stăm cu propriile Dv. teorii, există ele?", Bunge încheia categoric: „Nu — nu există nici un fel de teorii, ci numai omul care teoretizează"[9].

În îndelungata sa istorie, „punctul de vedere al realității", „realismul", a cunoscut mai multe forme[10], dintre care menționăm: (1) *neorealismul austriac:* Franz Brentano (1838—1917); Alexius Meinong (1853—1920); Christian V. Ehrenfels (1859—1932); 2) *neorealismul german:* Theodor Lipps (1851—1914); Carl Stumpf (1848—

[9] După: „Rheinische Post", nr. 202 (Feuilleton), 31 August 1978, ziarul orașului Düsseldorf, unde au avut loc, între 27 VIII — 2 IX 1978, lucrările celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie; polemica Eccles—Bunge s-a desfășurat în ședința plenară din 29 august a celei de-a treia secții (cu tema: *Conștiința, creierul și lumea exterioară*). În comunicarea sa în aceeași secție, M. Bunge spunea: „Dualismul psihoneural prezintă mari dificultăți și în același timp împiedică tratarea științifică a problemei spirit-corp, pentru că așază mintea dincolo de posibilitățile neurologiei, în domeniul ideologiei. Pe de altă parte, versiunea noastră, monismul psihoneural . . . este potrivită cadrului ontologic al științei . . . aduce studiul creierului la îndemîna metodei științifice". Mai mult, „propria noastră versiune de monism, și anume *materialismul emergentist* (subl. n.), este preferabil altor versiuni convenționale ale monismului", *Problema spirit-corp în lumina neurologiei,* în vol.: *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne* (din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie, Düsseldorf, 27 august — 2 septembrie 1978), Caiet documentar 3/1979 (Academia „Ștefan Gheorghiu", Universitatea București, Institutul de filosofie, coord.: Al. Boboc, I. Florea, L. Grünberg, I. Pârvu, N. Frigioiu, R. Solcan), p. 77—78.

[10] Sistematizarea de față, departe de a fi completă, încearcă o grupare a direcțiilor și tendințelor, ca: *A. Neorealism* și *B. „Realism critic"*, semnalînd că tendința de la psihologie la ontologie (prezentă la Brentano, Rehmke, Whitehead) se accentuează în realismul „critic" (îndeosebi la Wenzl și Santayana) și devine dominantă în „ontologia critică" (N. Hartmann, mai ales) și în naturalismul lui Sellars, prin care ontologismul devine, într-un fel, materialism. Se poate spune că, deși în principiu realismul tinde spre naturalism (chiar spre materialism), trecerea este vizibilă numai cînd se depășește psihologismul sau gnoseologismul prin ontologism, iar din acesta din urmă se reține proiectul ontologic (neînchis într-o soluție ontologică), apt de a se redimensiona în alternativa: idealism spiritualist sau materialism.

Scanned with OKEN Scanner

1936); Johanes Rehmke (1848—1930); 3) *realismul intelectualist francez:* Émile Meyerson (1859—1933); 4) *neorealismul anglo-saxon:* George Edward Moore (1873—1958); Bertrand Russell (1872—1970); Samuel Alexander (1859—1938); Alfred North Whitehead (1861—1947); Conwy Lloyd Morgan (1852—1936); 5) *„realismul critic" englez:* Shadworth Holloway Hadgson (1832—1912); 6) *„realismul critic" german:* a) „realismul critic" psihologic: Wilhelm Wundt (1832—1920); b) „realismul critic" neokantian: Alois Riehl (1844—1924); Oswald Külpe (1862—1915); Richard Hönigswald (1875—1947); August Messer (1867—1937); c) „realismul critic" vitalist: Erich Becher (1882—1929); Aloys Wenzl (1887—1967); 7) *„realismul" american:* a) „cei șase realiști": Ralph Barton Perry (1876—1957); William Pepperell Montague (1873—1958); E. B. Holt (1873—1941); J. T. Marvin (1872—1944); E. G. Spaulding (1873—1940); J. B. Pitkin (1878—1949); b) „critica neorealismului": G. B. Pratt (1875—1944); A. O. Lavejoy (1873—1962); D. Drake (1878—1933); A. K. Rogers (1868—1936); Ch. A. Strong (1862—1940); c) George Santayana (1863—1952); 8) *holismul:* J. C. Smuts (1870—1950); A. Meyer-Abich (1893—1971); 9) *ontologia critică:* Nicolai Hartmann (1882—1950); Günther Jacoby (1881—1969); Hans Pichler (1882—1958); 10) *ontologia cosmologică:* Paul Haberlin (1878—1960); 11) *naturalismul:* Roy Wood Sellars (1880—1973); 12) *materialismul emergentist:* Mario Bunge.

2. FORME TIMPURII. TH. LIPPS. F. BRENTANO[1]

A. Opera[2] lui Theodor Lipps, bazată în principal pe studiul psihologic („realismul" începe aici ca psihologism), cuprinde o sistematică

[1] Nu cuprindem aici „realismul critic" german timpuriu (Wundt), nici „realismul critic" neokantian, ambele forme analizate deja la „idealismul neoromantic" (Wundt) și la „neokantianism" („realismul critic" de la Riehl la Külpe) în volumele anterioare.

[2] *Lucrări principale: Ontologia lui Herbart* (*Herbart's Ontologie*, Diss., Bonn 1874); *Faptele fundamentale ale vieții sufletești* (*Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn 1883, Neudr. 1912); *Studii psihologice* (*Psychologische Studien*, Leipzig, 1885, 2. Aufl., 1905); *Disputa în jurul tragediei* (*Streit um d. Tragödie*, Hamburg, 1891); *Factorii estetici ai intuiției spațiului* (*Ästh. Faktoren d. Raumanschauung*, ebd. 1891); *Principiile logicii* (*Grundzüge der Logik*, ebd. 1893, Neudr. 1911); *Comic și umor* (*Komik und Humor*, ebd. 1898); *Pro-*

Scanned with OKEN Scanner

ce încearcă *fundamentarea normativă* a logicii, eticii, esteticii și a filosofiei, prin aceasta evitînd dificultățile psihologismului, chiar ale „psihologiei descriptive" a lui Brentano. Lipps merge însă „spre o psihologie experimentală naturalist-științifică", însoțind demersul psihologic cu „un idealism metafizic și etic", spre deosebire de Brentano, el situîndu-se „în apropierea idealismului kantian și fichtean"[3].

a. Orientat îndeosebi spre psihologie (a întemeiat Institutul de psihologie din München), Lipps „opune filosofia, bazată pe experiența internă, gîndirii naturalist-științifice. Experiența internă constituie fundamentele tuturor «științelor spiritului», deci și ale logicii, esteticii etc., filosofia însăși se dezvoltă în psihologie"[4]. Psihologia este astfel „știință fundamentală"; „pentru ca psihologia să-și împlinească în întregime sarcina sa, trebuie ca sarcinile celorlalte discipline filosofice să fi fost deja îndeplinite, astfel încît acestora să nu le mai rămînă nimic de făcut, și, invers"[5]. „Logica însăși — scrie

bleme etice fundamentale (*Die ethischen Grundfragen*, ebd. 1899, 3. Aufl., 1912; 4. Aufl., 1922); *Unități și relații* (*Einheiten und Relationen*, Leipzig 1902); *Despre sentiment, voință și gîndire* (*Vom Fühlen, Wollen und Denken*, ebd. 1902, 2. Aufl., 1907); *Estetica* (*Ästhetik*, 2. Bd. Hamburg, 1903—1906; Bd. I, 2. Aufl., Leipzig 1914; Bd. II, 2. Aufl., 1920); *Îndrumare în psihologie* (*Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1903, 2. Aufl., 1906; 3. Aufl., 1909); *Estetica* (*Ästhetik*, în „Kultur der Gegenwart", I, 6.: Syst. Ph., Leipzig 1905, 2. Aufl., 1908); *Conținut și obiect* (*Inhalt und Gegenstand*, Psychologie und Logik, München, 1905); *Știința naturii și viziunea asupra lumii* (*Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Stuttgart, 1907); *Studii psihologice* (*Psychologische Untersuchungen*, 2 Bde, Leipzig 1907—1912); *Filosofie și realitate* (Philosophie und Wirklichkeit, Heidelberg, 1908); *Gesammelte Ausgabe in 8 Bdn.* 1976 ff.

Asupra lui Lipps: Festschrift, 1911; H. Gothot, *Grundbestimmungen über die Psychologie des Gefühls bei Th. Lipps* (1921); A. Petzold, *Hume und Th. Lipps* (Diss., 1921). Lipps a tradus: *Tratat asupra naturii umane* al lui D. Hume.

[3] W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, F. Enke, Stuttgart, 1902, p. 167.

[4] *Philosophen-Lexikon.* Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, hrsg. von W. Ziegenfuss u. G. Jung, Zweiter Band, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1950, p. 64. La p. 63—64 se dă o scurtă bibliografie (lucrările lui Lipps și studii, volume despre opera lui).

[5] Th. Lipps, *Psychologische Untersuchungen*, Bd. II, L. Voss, Leipzig, 1912, p. 1—2. „În scrisoarea pe care mi-a adresat-o — scria Österreich — Lipps definea relația filosofiei și a psihologiei astfel: «filosofia este teoria

Scanned with OKEN Scanner

Lipps — este o disciplină filosofică, întrucît cunoașterea survine numai în psihic, iar gîndirea, care se împlinește, este un fenomen psihic“[6].

Astfel, deși adept al psihologismului, Lipps nu amestecă psihologicul cu logicul. O spune clar autorul însuși: „«Obiectivul» sau obiectivitatea, adică existența condiționată prin obiecte, este indiciul oricărui logic, în opoziție cu psihologicul pur și simplu“[7].

Ideea autonomiei disciplinelor este păstrată: fiecare disciplină „îmi spune, în sfera ei, ce trebuie să gîndesc“, „trebuie“ (*Sollen*) fiind „o parte a ceea ce este, anume este în noi“[8]. „Estetica însăși — spunea Lipps — este o disciplină psihologică... Cum ea nu ia în considerare valori estetice în genere, ci valorizări, provocate de frumosul preexistent în natură și artă, ca disciplină filosofică ea poate să se numească psihologie aplicată“[9]. Și o „etică a personalității“ se desfășoară în aceeași perspectivă, avînd însă și un epilog „metafizic“: trebuie să acceptăm „că un scop moral final este ceea ce pune lumea în mișcare, că ultimul fundament al lumii este de natură spiritual-etică“[10].

b. Domeniul în care numele lui Lipps a făcut epocă este cel al esteticii, el inițiind celebra estetică a „intropatiei“ (*Einführung*), al cărei merit principal este de a fi oferit „un adevărat criteriu pentru determinarea valorilor estetice“, un „criteriu general“[11].

Definirea esteticii oglindește aceste preocupări. „Estetica — scrie Lipps — este știința frumosului și, implicit, a urîtului; «Frumos» se numește un obiect deoarece el trezește sau este apt să trezească în mine un sentiment caracteristic, sentiment pe care obișnuim să-l

despre real, iar psihologia — teoria despre realul conștiinței. Ca atare, psihologia cuprinde întregul filosofiei sau este știința fundamentală a acesteia»“ (*Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart, 12. Aufl., hrsg. von T. C. Oesterreich, E. S. Mittler & Sohn, Berlin, 1923, p. 530).

[6] Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, 3. Aufl., Verlag von Leopold Voss, Leipzig, 1923, p. 1—2.

[7] *Ibidem*, p. 4.

[8] Th. Lipps, *Psychologische Untersuchungen*, II, p. 23, 24.

[9] Th. Lipps, *Ästhetik*, în: *Systematische Philosophie*, în „Kultur der Gegenwart“, I, Teil. VI, 2. Aufl., B. G. Teubner, Berlin—Leipzig, 1908, p. 351.

[10] Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge*, 3. Aufl., L. Voss, Hamburg und Leipzig, 1912, p. 327.

[11] P. Andrei, *Valorile estetice și teoria empatiei*, în *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, București, 1973, p. 152, 153.

Scanned with OKEN Scanner

numim «sentimentul frumuseţii». În orice caz, frumuseţea este un nume pentru capacitatea unui obiect de a produce în mine o acţiune determinată... Ca acţiune interioară, aşa cum s-ar putea determina mai îndeaproape, aceasta constituie un fapt psihologic. Scopul esteticii este de a stabili natura acestei acţiuni, de a o analiza, descrie, delimita şi a o face *inteligibilă*... Această sarcină este de natură psihologică şi, ca urmare, *estetica este o disciplină psihologică*" (*subl. n.*)[12].

Ce este „intropatia?" „Obiectul estetic — scrie Lipps — are nu numai formă, ci şi conţinut. Acesta din urmă este oricînd ceva sufletesc şi este introdus în obiectele estetice prin «intropatie»"[13]. „Intropatia" (*Einfühlung*) este un fenomen primar ireductibil, anterior şi superior oricărei asociaţii", este „ceva asemănător cunoaşterii a ceea ce este originar"[14].

În alţi termeni, prin „intropatie" noi „înţelegem o obiectivare a eului nostru, o oglindire a lui în lumea externă. Valoarea estetică se produce astfel prin afirmarea vieţii... În valoarea estetică noi simţim ceea ce este omenesc, simţim valoarea ca fiind în acelaşi timp în *noi* şi în obiect"[15]...

Aşa cum s-a spus, „intropatia" este conceptul care a dominat estetica germană de la începutul veacului al XX-lea: *„sich einfühlen* vrea să spună: a se proiecta în obiectele exterioare, a interpreta celelalte euri după eul nostru, a trăi mişcările, gesturile şi sentimentele lor"[16].

Th. Lipps rămîne un pionier al multor deschideri teoretice contemporane, în psihologie, estetică şi axiologie îndeosebi, dar şi sursa unor sistematici care s-au închis, în cele din urmă, într-o soluţie. Avem în vedere, în acest sens, psihologismul, caracterizat printr-un reducţionism *sui-generis* ce contrastează cu teza ireductibilităţii şi autonomiei domeniilor, susţinută parţial şi de Lipps.

[12] Th. Lipps, *Ästhetik. Psyhologie des Schönen und der Kunst*, Erster Teil: *Grundlegung der Ästhetik*, L. Voss, Hamburg u. Leipzig, 1903, p. 1.

[13] *Ibidem*, p. 357.

[14] Th. Lipps, *Ästhetik*, Erster Teil, p. 126.

[15] P. Andrei, *Op. cit.*, p. 153.

[16] V. Basch, *Les grands courants de l'esthétique allemende contemporaine*, în vol.: *La philosophie allemande au XIX-e siècle*, Alcan, Paris, 1912, p. 84—85. Pentru esteticile „intropatiei" vezi: I. Ianoşi, *Prefaţă* la W. Worringer, *Abstracţie şi intropatie* (Editura Univers, Bucureşti, 1970, p. IX—XLIV); Al. Boboc, *Johannes Volkelt şi estetica modernă*, Prefaţă la Joh. Volkelt, *Estetica tragicului* (Editura Univers, 1978, p. 16—45).

Scanned with OKEN Scanner

B. Cu opera[17] lui Franz Brentano se deschide o epocă şi, ceea ce este important, nu o direcţie, ci un mănunchi de direcţii filosofice. El a exercitat o mare influenţă asupra dezvoltării tuturor domeniilor mai noi ale filosofiei şi ştiinţelor umane în genere. Îndeosebi reconstrucţia psihologiei ca „psihologie descriptivă" a adus în discuţie

[17] *Lucrări principale: Despre semnificaţia diferită a existentului după Aristotel* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1862, dedicată lui Trendelenburg); *Psihologia lui Aristotel* (*Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz, 1867); *August Comte şi filosofia pozitivă* (*A. Comte und die positive Philosophie*, Chilianeum, 1869); *Psihologia din punct de vedere empiric* (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I. Bd., Leipzig, 1874; hrsg. von O. Kraus, Leipzig: I. Bd., 1924, Nachdruck, 1973; II. Bd. 1925: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomen*, Nachdruck, 1971; III. Bd. 1928: *Vom sinnlichen und noethischen Bewußtsein, neu* eingeleitet von Franziska Mayer-Hildebrand in 2., verbesserte Aufl., 1974); *Despre fundamentele descurajării în domeniul filosofiei* (*Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischen Gebiete*, Wien, 1874); *Ce constituie uneori esenţialul pentru un filosof* (*Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht*, Wien, Pest u. Leipzig, 1876); *Despre creatianismul lui Aristotel* (*Über den Creatianismus des Aristoteles*, Wien 1882); *Despre originea cunoaşterii etice* (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889, trad. engleză 1902; 2. Aufl., hrsg. von O. Kraus, L., 1922; 3. Aufl., 1934; 4. Aufl., 1955, Nachdruck 1969); *Despre viitorul filosofiei* (*Über die Zukunft der Philosophie*, Wien, 1893; hrsg. von O. Kraus 1929; neu eingeleitet von P. Weingartner 1968); *Cele patru faze ale filosofiei şi stadiul lor actual* (*Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Stuttgart, 1895; hrsg. von O. Kraus 1926, neu eingeleitet von F. Mayer-Hildebrand 1968); *Cercetări asupra psihologiei simţurilor* (*Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Leipzig, 1907; 2. Aufl., 1979, hrsg. von R. M. Chisholm); *Despre clasificarea fenomenelor psihice* (*Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, neue, stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig 1911, trad. italiană 1913); *Doctrina lui Aristotel despre „originea spiritului uman"* (*Aristoteles „Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes"*, Leipzig, 1911, 2. Aufl., 1980); *Aristotel şi concepţia sa despre lume* (*Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911,. Nachdruck, 1974); *Doctrina despre Iisus şi semnificaţia ei durabilă* (*Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*, aus dem Nachlaß hrsg. von A. Kastil, Leipzig, 1922); *Încercare asupra cunoaşterii* (*Versuch über die Erkenntnis*, aus dem Nachlaß hrsg. von A. Kastil, Leipzig, 1925, 2. Aufl., 1970); *Despre existenţa lui Dumnezeu* (*Vom Dasein Gottes*, aus dem Nachlaß hrsg. von A. Kastil, Leipzig, 1929; Nachdruck, 1979); *Adevăr şi evidenţă* (Wahrheit und Evidenz, hrsg.

Scanned with OKEN Scanner

teme de perspectivă pentru progresul logicii şi al metodologiei, precum şi pentru o nouă viziune asupra obiectului şi menirii filosofiei. Pe ansamblul operei, Brentano dezbate aproape întreaga problematică principală a gîndirii contemporane lui, încercînd nu atît o sinteză (el se opune marilor sisteme ale idealismului german modern)

von O. Kraus, 1930; Nachdruck, 1974); *Doctrina categoriilor. Cercetări ontologice* (*Kategorienlehre. Ontologische Untersuchungen,* hrsg., mit Unterstützung der Brentano-Gesellschaft in Prag, von A. Kastil, Leipzig, 1933).

Menţionăm: Franz Brentano, *Gesammelte philosophische Schriften* (hrsg. von O. Kraus u. A. Kastil, F. Meiner, Leipzig, 1922—34, 11 vol.), cuprinzînd lucrările principale, şi încă: *Scrisori ale lui Brentano către Bergman* (*Briefe F. Brentanos an H. Bergman,* „Philosophy and Phenomenological Research", Bd. VII, 1946); în editura F. Meiner (Hamburg) au apărut (editate de F. Mayer-Hildebrand) următoarele texte: (cu menţiunea: aus dem Nachlaß): *Filosofie şi religie* (*Religion und Philosophie,* A. Kastils hrsg. und mit Einl. von F. M. H., 1954); *Doctrina judecăţii corecte* (*Die Lehre vom richtigen Urteil,* 1956); *Principiile esteticii* (*Grundzüge der Ästhetik,* 1959); *Istoria filosofiei greceşti* (*Geschichte der greichischen Philosophie,* 1963); *Îndepărtarea de nereal* (*Die Abkehr vom Nichtrealen,* 1966); *Cercetări filosofice asupra spaţiului, timpului şi continuum-ului* (*Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum.* Von A. Kastil hrsg. und eigeleitet von St. Körner und R. M. Chisholm, 1976); *Fundamentele şi construcţia eticii* (*Grundlegung und Aufbau der Ethik,* hrsg. von F. M. -H. 1952, Nachdruck, 1978); *Istoria filosofiei medievale în Occidentul creştin* (*Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland,* hrsg. von K. Hedwig, 1980). Editarea postumelor nu s-a încheiat încă.

Asupra lui Brentano: O. Kraus, *Franz Brentano* (München, 1919); H. Bergman, *Franz Brentano* (în „Revue International de Philosophie", No. 4, 1939); R. Müller, *Franz Brentanos Lehre u.d. Gemütsbewegungen* (Wien 1943); H. Bergman, *Brentano's Thery of Induction* (în „Philos. and Phenom. Research", Vol. V, 1945); A. Kastil, *Die Philosophie F. Brentanos* (Bern 1951); M. Cruz Hernãndez, *Fr. Brentano* (Salamanca, 1953, cu o amplă bibliografie); F. Mayer-Hildebrand, *F. Brentanos wissenschaftlicher Nachlaß* („Zeitschrift für philos. Forschung", Bd. VI, 1951—52); L. Gilson, *La psychologie déscriptive selon F. Brentano* (Paris, 1955); *Méthode et métaphysique selon F. Brentano* (Paris, 1955); F. Mayer-Hildebrand, Rückblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Vorbereitung von F. Brentanos philosophischen Lehren („Zeitschrift für philos. Forschung", Bd. XVII, 1963); A. Bausola, *Conoscenza e moralità in F. Brentano* (Milano, 1968, cu bibliografia la zi pînă în 1968); W. Stegmüler, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* Bd. I (Stutt-

Scanned with OKEN Scanner

sistematică, cît o regîndire a acestei problematici după alte criterii şi cu alte finalităţi[18].

a. Principala realizare teoretică a lui Brentano este psihologia sa descriptivă, nu atît ca psihologie în sine, ci ca posibilitate nouă de înţelegere a problematicii metafizicii şi teoriei cunoaşterii. Tocmai de aceea, atunci cînd s-a ivit prilejul[19] evocării ilustrului gînditor s-a pus în evidenţă această „psihologie filosofică". Brentano a acţionat „nu numai asupra mişcării fenomenologice" (prin punerea în

gart, 1978, p. 1—48, cu bibliografie la p. 697—699); Al. Boboc, *Filosofia contemporană* (Bucureşti, 1980, p. 180—183, cu bibliografie).

Un interes sporit pentru Brentano manifestă revista austriacă „Grazer Philosophische Studien" (hrsg. R. Haller, Univ. Graz) ,aşa cum se vede îndeosebi în vol. 5—6/1978. De o mare atenţie se bucură opera lui Brentano şi în vol.: *Österreichische Philosophen und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart*, Bd. I. (hrsg. vom. Joh. Chr. Marek u.a., Conceptus, Insbruck, München, Graz, Gießen, 1977), în care Brentano, ca şi Meinong, devin puncte de plecare pentru filosofia analitică.

[18] Această regîndire trebuie pusă în legătură şi cu formaţia sa spirituală şi cu atitudinea sa negativă faţă de biserica catolică.

Aşa cum spunea Oskar Kraus (elev şi editor al operei lui Brentano), „era convingerea lui Brentano că noi trăim într-o epocă de trecere" (*Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*, O. Beck, München, 1919, p. 18). Militînd pentru o viziune optimistă asupra lumii, Brentano „nu a fost niciodată prieten al orientării iezuite, nici în sensul teoretic, nici în cel practic" (C. Stumpf *Erinnerungen an F. Brentano*, în: *Ibidem*, p. 108). Brentano însuşi scria: „Eu cred că faptele, corect dobîndite, sînt favorabile în cea mai mare măsură acceptării lui Dumnezeu. Sînt însă departe de a vrea să impun cuiva în mod autoritar această concepţie. Fiecare poate să-şi urmeze cercetarea gîndind liber şi cît mai critic posibil. Nu o credinţă oarbă... ci înţelegere şi cunoaştere este ceea ce vă pot oferi ca un fundament sigur pentru întreaga concepţie despre lume" (*Vom Dasein Gottes*, Vorlesungen, gehalten an den Universitäten Würzburg und Wien, 1868—1891, hrsg. von A. Kastil, F. Meiner, Leipzig, 1929, p. 11). Este semnificativ că elevii săi A. Marty şi C. Stumpf i-au urmat exemplul şi au rupt legăturile cu biserica catolică.

[19] Avem în vedere: 1938 (100 de ani de la naşterea lui Brentano) şi 1968, cînd, prin colocviul: *Brentano. Die philosophische Psychologie und die phänomenologische Bewegung*, în cadrul celui de-al XIV-lea Congres Internaţional de Filosofie (Viena, 2—9 septembrie 1968), s-a deschis o nouă etapă în ceea ce s-ar numi: *Brentano-Forschung*.

Scanned with OKEN Scanner

evidență a conceptului de intenționalitate), ci el „a influențat, prin cercetările sale logico-lingvistice și prin întregirile aduse doctrinei aristotelice a categoriilor, chiar procesul de formare și reorientare a doctrinei moderne despre existență“[20].

Această acțiune a lui Brentano pleacă, în principal, de la psihologia sa, de la ideea fundamentală a acesteia: *intenționalitatea* conștiinței[21].

Este vorba de „psihologia descriptivă“ sau „psihologie“, ca deosebită de psihologia generală și bazată pe o clasificare specifică a „fenomenelor psihice“: a) *reprezentări* (sînt cuprinse: senzațiile, fantezia și conceptele); b) *judecăți* și c) *sentimente* (*Gemütstätigkeiten:* Iubirea și Ura). „Fiecare fenomen psihic conține ceva ca obiect în sine, chiar dacă nu fiecare în aceeași modalitate. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva recunoscut sau respins, în iubire — ceva iubit, în ură — ceva ce urîm, în dorință — ceva dorit ș.a.“[22] Orice act psihic (chiar cel mai simplu) „poate să fie privit sub următoarele patru laturi: ca reprezentare a obiectului său primar, ca propria sa reprezentare, ca propria sa cunoaștere și ca propriul său sentiment“[23].

Rezultă astfel că (după Brentano): a) nu se pot accepta fenomene psihice „inconștiente“; b) diversitatea modalităților de raportare la obiecte, nu diversitatea acestora din urmă este cea care dă temeiul clasificării „fenomenelor de conștiință“. „Dacă spunem «A este» atunci acest enunț nu este o predicație în care existența ce a predicat ar fi legată cu A ca subiect, ci «A» însuși este obiectul (*Gegenstand*) pe care îl recunoaștem“; de fapt, fiecare „enunț categorial“

[20] F. Volpi, *Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles — Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden,* în „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 32, Heft 2., 1978, p. 254.

[21] Așa cum s-a spus, conceptul este preluat din terminologia scolastică: „tocmai pentru scolastici, un obiect psihic (un fenomen psihic, cum spune Brentano) are inexistență intențională sau mentală, adică obiectualitate (*Gegenständlichkeit*) imanentă conștiinței (*mens*)“; „intenționalitate“ la Brentano „nu înseamnă simplă proprietate a conștiinței, de a fi «orientată» asupra obiectelor, ci însușirea proprie *tuturor* «fenomenelor» sufletești, și astfel ea constituie ca atare indiciul de deosebire a fenomenelor psihice de cele fizice“ (G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, A. Kröner, Stuttgart, 1943, p. 97).

[22] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, hrsg. von O. Kraus, Nachdruck, F. Meiner, Hamburg, 1973, p. 124.

[23] *Ibidem*, p. 211.

Scanned with OKEN Scanner

și, în genere, „fiecare modalitate de enunțare" implică un asemenea „enunț existențial" sau, altfel spus, „enunțul categorial «un oarecare om este» sau «există un oarecare om bolnav» are același sens ca și enunțul existențial «un om bolnav există»... este clar că «este» și «nu este» al enunțului existențial nu este un echivalent al copulei (adică un predicat) și luat numai pentru sine ca în întregime nesemnificativ"[24].

Brentano schimbă astfel concepția despre conținutul psihologiei; aceasta rămîne „știință despre fenomenele psihice", însă „fenomen" înseamnă pentru el: „fapt", „eveniment", „act"; „cunoaștere, bucurie, dorință, acestea există în mod real; culoare, sunet, căldură numai fenomenal și intențional", întrucît „nu natura este realul primordial, ci omul"[25]. Pe aceste temeiuri s-a precizat că sensul acestei orientări îl constituie „trecerea *de la fenomen la esență*"[26].

b. Studiul „fenomenelor psihice" se desfășoară în perspectiva regîndirii problematicii cunoașterii și valorilor și, peste toate, în perspectiva unei noi viziuni metafizice. Căci „metafizica a constituit începutul și sfîrșitul gîndirii sale. «În momentul de față sînt în întregime metafizician», îmi scria el în 1886 de la Viena"[27].

Lucrarea *Despre originea cunoașterii etice* rămîne, în acest sens, una dintre creațiile teoretice majore ale gîndirii contemporane, ea marcînd „progresul cel mai de seamă pe care l-a înregistrat etica și teoria valorii de la antichitatea greacă încoace"[28]. Brentano nu oferă aici o etică, ci dezvoltă analiza „conștiinței etice vii", din care rezultă „conceptele *activităților emoționale* (*Gemütstätigkeiten*), pe deplin justificate în sine, și totodată valorile noastre *apriori* și axiomele de preferință legate de acestea"[29].

[24] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. II: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, hrsg. von O. Kraus, Nachdruck, F. Meiner, Hamburg, 1971, p. 45, 53.

[25] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, p. 129.

[26] F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Geist. Leben. Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig, 1929, p. 320.

[27] C. Stumpf, *Erinnerung an Franz Brentano*, în: O. Kraus, *F. Brentano*, p. 98.

[28] O. Kraus, *Zur Eineleitung*, în: F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2. Aufl., Mit Unterstützung der Brentano-Gesellschaft hrsg. von O. Kraus, F. Meiner, Leipzig, 1934, p. VII—VIII.

[29] *Ibidem*, p. X.

Scanned with OKEN Scanner

Teza de bază a lucrării este următoarea: actele valorizării și preferinței (*Vorziehen*), caracterizate ca fiind nemijlocit „corecte", nu trebuie să fie privite ca „indicii practice" sau „norme practice"; „valoare" și „bunuri" nu trebuie confundate cu „scopul practic"[30]. Brentano introduce formula *in sich Guten* („bine în sine"), prin care marchează deosebirea, de mare perspectivă, dintre valori și realizările valorice, așa cum se structurează acestea în viața emoțională. El pune astfel temeiurile eticii valorilor, analizînd „fenomene" complexe ale vieții emoționale (iubirea și ura) și acțiunea „preferinței" în ierarhizarea valorii binelui în faptele umane[31]. Așa cum spunea Scheler, „*fenomenologia valorii* și *fenomenologia vieții emoționale* trebuie văzute ca un domeniu și obiect de cercetare complet autonom, independent de logică"; însuși „apriorismul iubirii și urii" este „fundamentul ultim al *oricărui* alt apriorism"; „deja Franz Brentano a formulat gînduri asemănătoare"[32].

După cum se observă, deși s-a opus criticismului și tradițiilor aprioriste ale gîndirii moderne, Brentano nu a părăsit ideea de *apriori*, preconizînd ceea ce la Scheler se va numi „*apriori* material"[33]. Și aceasta prin atenția acordată „fenomenelor psihice" din „a treia clasă": „activitățile emoționale"[34].

c. O pondere însemnată în opera lui Brentano ocupă teoria sa despre existență, baza unei ontologii, a unei metafizici și a unei impunătoare teorii a categoriilor. Aici se precizează și atitudinea lui Brentano față de tradiție: împotriva lui Kant și în continuarea lui Aristotel. Căci Brentano se sprijină pe „doctrina aristotelică a

[30] F. Brentano, *Op. cit.*, p. 18.

[31] Brentano oferă o analiză („fenomenologică", *avant la letre*) a acestei *problematici.*

[32] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* 5. Aufl., hrsg. von Maria Scheler, în: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Francke, Bern u. München, 1966, p. 83.

[33] Deși Brentano „a adoptat, atît istoric cît și faptic, un punct de vedere exterior criticismului, care pornește pe de o parte de la Aristotel, pe de alta de la experiență, și se află în pronunțată opoziție față de imperativul categoric al lui Kant, este nimerit ca el să fie considerat în cadrele formalismului etic și ale apriorismului" (M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, Münster, 1940, p. 340).

[34] O. Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, R. M. Rohrer, Brünn (Wien), Leipzig, 1937, p. 165; 171—172.

Scanned with OKEN Scanner

existenței", a celor „patru semnificații ale existentului", îndeosebi „a existentului în sensul categoriilor"[35].

Într-un fel, modalitatea ontologică dezvoltată în fenomenologie de la Husserl la N. Hartmann și Heidegger se află *in nuce* la Brentano. Pentru acesta din urmă, existența „nu trebuie să fie pusă ca o realitate autonomă, respectiv ea este împreună cu esența și nu poate să fie înțeleasă fără ea"[36]. Brentano însuși scria: „Despre categorii nu se poate spune ceva în sensul diferitelor semnificații ale existentului, nici în cel al diferitelor predicate supreme sau genuri supreme, ci numai al variatelor diferențieri ale existentului"[37].

Proiectele unei teorii a categoriilor sînt precedate, de aceea, de o amplă analiză sub genericul: „Despre existent în genere și despre existent ca fundat"[38].

Doctrina categoriilor — scria Brentano — conține și o „greșeală fundamentală": ea nu pune o relație „între un accident și altul", așa cum este „între substanță și accident"[39]. Totuși, o „doctrină" a categoriilor rămîne în esență o „reformă a teoriei aristotelice a categoriilor"; este sigur că, în fiecare categorie, el a crezut că are în față un existent într-o altă semnificație, astfel încît el a oferit o împărțire în care voia să deosebească totodată multiplele semnificații diferite ale existentului"[40].

„Reforma" introdusă de Brentano evidențiază astfel importanța „substanței" ca „primă categorie". Căci „conceptul de existent este unul și același pentru substanță, pentru toate accidentele și chiar pentru accidentele accidenților"; „adevăratul concept de categorie poate fi dobîndit numai prin raportare la rezultatele cercetării intro-

[35] E. Campos, *Die Kantkritik Brentanos*, Bouvier, Bonn, 1979, p. 29.

[36] A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Societé Editrice Vita e Pensiero (Publicazioni dell'Università Catolica del Sacro Cuore), Milano, 1968, p. 75. Autorul pune aici o problemă de fond a „criticii brentaniene a discursului kantian asupra argumentului ontologic: în *Vom Dasein Gottes*, Brentano refuză teza „caracterului predicativ al existenței" (*Ibidem*, p. 72), după cum se știe, baza criticii kantiene a celebrului argument ontologic.

[37] F. Brentano, *Kategorienlehre*, mit Unterstützung der Brentano-Gesellschaft in Prag, hrsg. von A. Kastil, F. Meiner, Leipzig, 1933, p. 129.

[38] F. Brentano, *Kategorienlehre*, p. 4; 6—10; 16, 18. Pe un plan mai larg, este nevoie de „deosebirea mai puțin obișnuită dintre existență (*Existenz*) și *ființă* (*Sein*)" (*Ibidem*, p. 26).

[39] *Ibidem*, p. 101, 106.

[40] *Ibidem*, p. 113.

Scanned with OKEN Scanner

duse de noi, care statornicesc deosebirea dintre subiect şi ceva ce se atribuie unui subiect“[41].

d. Poziţia „realului“ în concepţia lui Brentano nu poate astfel să fie înţeleasă fără doctrina intenţionalităţii, preluată, aşa cum s-a subliniat în repetate rînduri, din scolastică. Cel puţin „în ştiinţa medievală, în special în şcoala de la Oxford“, „conceptul *intentio* este utilizat ca interpret pentru aspectul dinamic al existenţei (*Being*), adică pentru ceea ce se numea *multiplicatio speciorum*“[42].

În contextul unei reacţii antikantiene (care va rămîne constitutivă şi fenomenologiei), Brentano nu părăseşte însă ideea necesităţii metafizicii şi, în genere, a nevoii de reflecţie autonomă. „Cel care nu reflectează, — scria el lui Stumpf — îmi pare că nu trăieşte cu adevărat, iar un filosof care nu se îngrijeşte şi de reflexie şi nu exersează în ea nu merită acest nume; acesta nu este filosof, ci un manufacturier şi, dintre cei filistini, cel mai filistin“[43].

Istoria filosofiei — argumenta Brentano — este mărturia unui „progres filosofic“ (este adevărat, nu linear), ceea ce justifică „o concepţie despre lume optimistă“[44]. Este adevărat însă că Brentano argumentează că „multitudinea în lume respinge panteismul, iar unitatea în lume respinge ateismul“[45].

e. Opera lui Brentano prezintă şi alte contribuţii, îndeosebi în domeniul logicii (al unei „Sprachkritik“) şi în ontologie, o atenţie deosebită acordînd *problemei universaliilor,* care trece din nou astăzi în primul plan al discuţiilor[46]. Analiza limbajului (în logică şi etică, mai ales) rămîne o latură de studiat a operei lui Brentano, latură pe care urmaşii săi (A. Marty şi E. Husserl, îndeosebi), au adîncit-o, mergînd însă în direcţii diferite de punctul de vedere ini-

[41] *Ibidem,* p. 128, 129.

[42] K. Hedwig, *Intention: Outlines for the History of Phenomenological Concept,* în „Philosophy and Phenomenological Research“, No. 3, 1979, p. 362, nota 2. Brentano „a făcut adesea referire la conceptul scolastic de *intenţie.* Oricum, în implicaţiile ei filosofice această referire făcea posibilă o nouă interpretare a realităţii“ (*Ibidem,* p. 326).

[43] Vezi: O. Kraus, *Franz Brentano,* p. 93.

[44] *Ibidem,* p. 77. Este de reţinut că acest progres cunoaşte „patru faze“, întrucît după fiecare epocă de înflorire urmează „trei perioade de decădere“ (F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie,* hrsg. von O. Kraus, F. Meiner, Leipzig, 1926, p. 1—32).

[45] F. Brentano, *Die Habilitationsthesen,* în: *Über die Zukunft der Philosophie,* hrsg. von O. Kraus, F. Meiner, 1929, p. 103.

[46] W. Stegmüler, *Op. cit.,* p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

țial. Nu mai puțin de perspectivă a rămas „psihologia descriptivă", așa cum o arată nu numai dezvoltările mai noi ale fenomenologiei, ci însăși dezvoltarea psihologiei[47].

Brentano deschide astfel calea multor realisme: al lui Stumpf, Ehrenfels, Marty, Kraus, Kastil, Fr. Mayer-Hildebrand (ca prelungire în „fenomenologia de la München"); al lui Meinong și Husserl; al lui G. E. Moore (și al metaeticienilor în genere); al eticii valorilor de la Scheler la N. Harmann; al ontologiei de la Husserl la Heidegger. Autorul *Psihologiei din punct de vedere empiric* rămîne un gînditor al începuturilor, după cum s-a văzut, al multor începuturi ale „experienței gîndirii"[48].

3. NEOREALISMUL. A. MEINONG. G. E. MOORE A. N. WHITEHEAD

Prin „Neorealism" înțelegem o anumită modalitate de a concepe „realul" și o sistematică „realistă" totodată. Căci „realiștii" opun idealismului speculativ clasic o filosofie a experienței, îndeosebi a experienței științelor pozitive, reducînd pe alocuri demersul filosofic la o funcție de organizare teoretică (e adevărat, după un „program" — Russell, Whitehead) a datelor acesteia, ceea ce și explică atît un „înapoi la Hume", cît și posibilitatea unei evoluții spre pozitivismul școlilor analitice.

A. În continuarea neorealismului inaugurat de Brentano, s-au situat: *Anton Marty, Christian v. Ehrenfels, Carl Stumpf* și, mai ales, *Alexius Meinong,* de numele cărora se leagă pioneratul unora dintre domeniile mai noi ale creației filosofice.

[47] Vezi: R. M. Chisholm, *Brentano's Descriptive Psychology,* în: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien: 2.—9. September 1968,* II, p. 164—174. În același volum: Th. de Boer, *Die deskriptive Methode Franz Brentanos,* p. 191—199 ; D. H. Sanford, *On Defining Intentionality,* p. 216—221.

[48] Pentru înțelegerea locului și influenței lui Brentano în contemporaneitate: *Österreichische Philosophen und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart,* Bd. I, Conceptus, Graz, 1977; *Grazer Philosophische Studien:* Bd. 5, 1978: *Die Philosophie Franz Brentanos;* Bd. 6, 1978: *Zwei Briefe von E. Husserl an F. Brentano über Logik.* Studiul textelor editate după 1954, îndeosebi al celor de logică, etică, estetică și istoria filosofiei, rămîne o temă de analiză și noi dezvoltări constructive.

Scanned with OKEN Scanner

a. Cunoscut prin cercetările sale asupra limbajului, în perspectiva unei „Sprachphilosophie", *A. Marty*[1] a fost totodată un bun psiholog, situîndu-se însă, în opoziție cu psihologismul, în continuarea tradiției activiste humboldtiene a unei *innere Sprahform*; legătura între sunet și semnificație se datorește tocmai „formei interioare", care unește laolaltă „toate particularitățile unui mijloc de expresie"; analizînd dezvoltarea limbii, îndeosebi variațiile de semnificație, el „prezenta semasiologia descriptivă sau doctrina semnificației ca gramatică filosofică"[2].

După Marty, conținutul „gramaticii universale" nu-l constituie „adevărurile cunoscute *apriori*", întrucît el este „de natură empiric-psihologică". Mai mult, „structura gîndurilor" este cunoscută abia după ce s-a apreciat ce este logic în „structura limbii" și ce din aceasta este fundat în alți factori.

Marty s-a raportat critic și la Brentano, și la Meinong și Husserl. Pentru el „o gîndire este corectă dacă este conformă conținutului.

[1] Lucrări principale: *Despre originea limbajului (Über den Ursprung der Sprache,* Würzburg, 1875); *Despre enunțurile lipsite de subiect și raportul gramaticii cu logica și psihologia (Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik mit Logik u. Psychologie,* 1884, 1894, 1895); *Ce este filosofia? (Was ist Philosophie?*; Rektorsrede, Prag, 1897); *Chestiunea dezvoltării istorice a simțului culorii (Die Frage nach der geschichtl. Entw. d. Farbensinns,* Wien, 1879); *Cercetări asupra fundamentării gramaticii generale și filosofiei limbajului (Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie,* Bd. I, Halle, 1908, singurul volum apărut); *Despre filosofia limbajului (Zur Sprachphilosophie,* Halle, 1910); *Spațiu și timp* (Raum und Zeit, Halle 1916, postum).

Menționăm: Gesammelte Schriften, hrsg. von J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus (4 Teile in 2 Bänden), Halle, 1916—1920; Nachgelassene Schriften, hrsg. von O. Funke, 1940 ff. *Despre Marty:* O. Broens, *Darstellung und Würdigung des sprachphilos. Gegensatzes zwischen Paul, Wundt u. Marty* (Diss., Bonn, 1913); O. Kraus, *Anton Marty* (1916); O. Funke, *Innere Sprachform. Einführung in A. Martys Sprachphilosophie* (1924); L. Landgrebe, *Nennfunktion und Wortbedeutung. Eine Studie über Martys Sprachphilosophie* (Halle, 1934); *Philosophen-Lexikon,* Bd. II (1950).

[2] *Philosophen-Lexikon,* II, p. 127, 128. Subliniind importanța concepției lui Marty despre „funcția de numire și semnificația cuvîntului", L. Landgrebe a pus în atenție valoarea ei pentru o cercetare lingvistică cu perspectivă filosofică, legînd însă și mai strîns „originea funcției denominative de originea vorbirii umane" (*Philosophie in Selbstdarstellungen,* hrsg. von L. J. Pongratz, Bd. II, F. Meiner, Hamburg, 1975, p. 143).

Scanned with OKEN Scanner

Nu există astfel nici o *adequatio rei et intellectus,* nici măcar o *adequatio cogitati et cogitans.* În locul doctrinei despre inexistența mentală a obiectului, Marty pune pe cea a similitudinilor (*Verähnlichung*) mentale".[3]

Opera lui Marty stă astfel mărturie pentru noile posibilități de reconstrucție teoretică pe care le oferă modalitatea de gîndire inaugurată de Brentano, prospectînd o filosofie a limbajului și încercînd o atitudine mai moderată față de tradițiile activiste (Kant, W. von Humboldt) și chiar de empirism. Acesta din urmă este resemnificat într-o perspectivă „realistă", care nu uită de marea cucerire a gîndirii moderne: ideea activistă, cu valoare prospectivă pentru toate domeniile.

b. În aceleași tradiții se dezvoltă și opera lui *Ehrenfels,*[4] cunoscut îndeosebi pentru contribuțiile sale în filosofia valorilor și pentru fundamentarea „psihologiei gestaltiste". Căci prin conceptul *Gestaltqualität,* el „a îmbogățit psihologia cunoașterii" și a pregătit teoria lui Meinong despre „fundamentarea obiectului"[5].

Principala contribuție a lui Ehrenfels se leagă de elaborarea teoriei valorilor, în interpretarea căreia a introdus un voluntarism *sui generis* și, excluzînd biologismul, a proiectat valoarea morală ca valoare supremă. Conceptul central este aici „dezirabilitate" (*Begehrbarkeit*) și exprimă însăși esența valorii. „Dorim (*begehren*) lucrurile nu pentru că am cunoaște în ele acea esență mistică, insesizabilă, anume «valoarea», ci, dimpotrivă, conferim lucrurilor «valoare» pentru că le dorim"[6].

[3] *Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie,* IV, p. 501.

[4] Lucrări principale: *Despre calitățile de configurație* (*Über Gestaltqualitäten,* 1890); *Sistemul teoriei valorii* (*System der Werttheorie,* I: Allgemeine Werttheorie, Psychologie des Begehrens, II: Grundzüge einer Ethik, 1897—98); *Concepte fundamentale ale eticii* (*Grundbegriffe der Ethik,* 1907); *Cosmogonie* (*Kosmogonie,* 1916); *Legea numerelor prime* (*Das Primzahlengesetz,* 1923); *Religia viitorului* (*Die Religion der Zukunft,* 1929). Ehrenfels a fost și autor de drame în sensul lui Wagner.

Despre Ehrenfels: Max Brod, *Ch. v. Ehrenfels zum Gedenken* („Kant-Studien", Bd. 37); F. Weinhandl (hrsg.), *Gestalthaftes Sehen. Gedenkschrift für Chr. E.,* 1960.

[5] *Philosophen-Lexikon, I,* p. 277.

[6] Chr. von Ehrenfels, *System der Werttheorie,* I. Band: *Allgemeine Werttheorie, Psychologie des Begehrens,* O. R. Reisland, Leipzig, 1897, p. 2.

Analiza și clasificarea valorilor din această lucrare rămîne o piesă de rezistență în istoria axiologiei, propunînd, așa cum o spune autorul însuși

Scanned with OKEN Scanner

Faptul opoziției față de Brentano și față de „toate teoriile obiective ale valorii" a fost observat de alți elevi ai lui Brentano, care au analizat „relativismul psihologic" al lui Ehrenfels, subliniindu-i dificultățile[7].

c. În mai mare măsură psiholog și filosof decît Marty și Ehrenfels, *C. Stumpf*[8] a ridicat pe o nouă treaptă elaborările de tip Brentano și a adus o contribuție substanțială în reconstrucția modernă a domeniilor teoretice.

(*Ibidem*, p. 276), „punctul de vedere al psihologiei" în „teoria generală a valorii", de fapt „punctul de vedere al dorinței, nu al sentimentului ca la Brentano" (T. Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, în: *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 138).

[7] O. Kraus, *Die Werttheorien*, p. 412—417. Relativismul (ca lipsă a unui suport obiectiv) decurge din faptul că, pentru Ehrenfels, „valoarea este identică cu ceea ce este faptic deziratul sau dezirabilul" (*Ibidem*, p. 417).

[8] Lucrări principale: *Despre originea psihologică a reprezentării spațiului (Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873); *Psihologia tonalității (Tonpsychologie*, Bd. 1 1883; Bd. II, 1890); *Psihologie și teoria cunoașterii (Psychologie und Erkenntnistheorie*, Abh. der Bayerischen Akademie, 1891); *Despre conceptul de probabilitate matematică (Über den Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit*, ebd., 1892); *Ideea dezvoltării în filosofia contemporană (Die Entwicklungsgedanke in der gegenwärt. Phil.*, 1900, 2. Aufl., 1903); *Tabele asupra istoriei filosofiei (Tafeln zur Geschichte der Philosophie*, 1896, 4. Aufl., 1924); *Despre conceptul de mișcare psihică (Über den Begriff der Gemütsbewegung*, Zeitschr. f. Psychol., 21, 1899); *Fenomene și funcții psihice (Erscheinungen u. psychische Funktionen*, Abh. d. Berliner Akad., 1907); *Despre împărțirea științelor (Zur Einteilung der Wissenschaften*, ebd., 1907); *Renașterea filosofiei (Die Wiedergeburt der Philosophie*, Rektoratsrede, Berlin, 1907); *Despre scepticismul etic (Vom ethischen Skeptizismus*, Universitätsrede, Berlin, 1908); *Cuvîntări filosofice și conferințe (Philos. Reden u. Vorträge*, Leipzig, 1910); *Începuturile muzicii (Die Anfänge der Musik*, 1911); *Senzație și reprezentare (Empfindung u. Vorstellung*, Abh. Berliner Akad., 1918); *Structura vocalei (Die Struktur der Vokale*, 1918); *Studii spinoziene (Spinozastudien*, Abh. Berliner Akademie, 1919); *W. James după scrisorile sale (W. James nach seinen Briefen*, Berlin, 1928); *Sentiment și senzație de sentiment (Gefühl u. Gefühlempfindung*, Leipzig, 1928); *Teoria cunoașterii (Erkenntnislehre*: I, 1939; II, 1940, aus dem Nachlaß).

Despre Stumpf: E. Becher, *C. Stumpf, zu seinen* 70. Geburstag („Die Naturwissenschaften, 1918); Festschrift zum 75. Geburstag (Psychol. For-

Diversitatea preocupărilor vădește tendința de sinteză a noii experiențe a științei și a cugetării. De aici și nevoia unui element de unitate a elaborărilor din psihologie, muzicologie, teoria cunoașterii etc., element pe care Stumpf îl află în psihologie, încercînd să evite psihologismul[9].

„Filosofia — preciza Stumpf — este în primul rînd știința cea mai generală sau metafizica, către care teoria cunoașterii constituie unica poartă de intrare... filosofia este de definit ca știința celor mai generale legi ale psihicului și realului în genere (sau invers), și atunci sînt îndreptățite în cercul științelor filosofice logica, etica, estetica, filosofia dreptului, pedagogia și alte ramuri; elementul de legătură este peste tot în esență psihologia"[10]. Reconstrucția din perspectivă psihologică implică însă o recunoaștere a importanței deosebite a științelor umane: „o modalitate istoric-evolutivă a pătruns în filosofie nu pornind de la științele naturii, ci de la științele concrete ale spiritului"[11].

Psihologia (experimentală și teoretică)[12] și teoria cunoașterii constituie domeniile preferate ale lui Stumpf. Cele două domenii se află în interdependență și, ca urmare, logicismul nu se justifică. Căci „a cunoaște înseamnă în mod evident a judeca, iar a judeca... necesită condiții psihologice determinate"; „teoria cunoașterii nu are de-a face cu *cauze*, ci cu *fundamente*, și nu cu fenomenul

schung, Bd. 4, 1923, Berlin); W. Köhler, *C. Stumpf* („Kant-Studien" Bd. 33, 1928); N. Hartmann, *Gedächtnisrede auf C. Stumpf* (Berlin, 1937); K. Lewin, *C. Stumpf* („Psychological Rewiew", Nr. 3, 1937); Philosophen-Lexikon, II, 1950 (p. 657—660).

[9] Sinteza acestei activități o oferă însuși Stumpf, exprimîndu-și totodată speranța că, „ideile generale, oricît de evidente și de valoroase sînt ele pentru mine, suportă examenul exigent al timpului" *(Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* Bd. V, hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner, Leipzig, 1924, p. 261).

[10] *Ibidem,* p. 232.

[11] C. Stumf, *Die Entwicklungsgedanken in der Gegenwartsphilosophie,* în: *Philosophische Reden und Vorträge,* Joh. A. Barth, Leipzig, 1910, p. 96. Importanța acordată psihologiei este subliniată și de faptul că în 1894 Stumpf a întemeiat Institutul de psihologie din Berlin.

[12] Stumpf concepea psihicul ca pe un ansamblu funcțional, fiecărei funcții psihice elementare fiindu-i caracteristice: raportul actului cu conținutul; lipsa de proprietăți spațiale; legități structurale specifice. Ca experimentalist el a întemeiat „psihologia tonalității" și, într-un plan mai larg, celebra „Gestaltpsychologie".

Scanned with OKEN Scanner

judecării în conexiunea sa cauzală, ci cu conținutul său și cu conexiunea de conținut a ideilor noastre"[13]. În alți termeni, recunoașterea „condițiilor psihologice" nu trebuie să conducă la amestecul logicului cu psihologicul[14].

Stumpf păstra astfel un echilibru între pozițiile extremiste ale timpului: „neocriticismul" logicist și psihologismul. Căci „psihologia sunetului *(Tonpsychologie)* comportă judecăți asupra sunetului, ceea ce face necesară o examinare a esenței judecății, pe care Stumpf o considera, în spiritul profesorului și prietenului său Brentano, prin prisma afirmării și negării reprezentării și raporturilor de reprezentare"[15]. Pe bună dreptate s-a spus că lucrarea lui Stumpf *Fenomenele și funcțiile psihice* (1907) a pus în atenție, alături de „stările de fapt" *(Sachverhalte)*, „stările de valoare" *(Wertverhalte)*, considerînd că acestea «nu pot să fie pur și simplu date, ci conținuturi ale unor funcțiuni», avînd „un caracter obiectiv"[16].

Cu aceasta, dezvoltările de psihologie, teoria cunoașterii și muzicologie conduc la o participare în construcția axiologiei moderne.

d. Punctul culminant al „realismului" inițiat de Brentano îl constituie opera lui *A. Meinong*[17], unul dintre cei mai de seamă gîn-

[13] C. Stumpf, *Erkenntnislehre*, Bd. I, Joh. A. Barth, Leipzig, 1939, p. 124.

[14] *Ibidem*, p. 370. Celebrul studiu din 1891 „combate în principal «criticismul» provenit de la Kant, care vrea să elibereze teoria cunoașterii de orice temeiuri psihologice, precum și «psihologismul», care consideră că poate reduce pe teren psihologic toate cercetările teoretico-gnoseologice" (E. Becher, *Carl Stumpf*, în: *Deutsche Philosophen*, Verlag von Duncker & Humblot, München u. Leipzig, 1929, p. 216).

[15] E. Becher, *Op. cit.*, p. 211.

[16] O. Kraus, *Die Werttheorien*, p. 218.

[17] *Lucrări principale: Studii asupra lui Hume (Hume-Studien I*, Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus, 1877; *Hume-Studien* II. Zur Relationstheorie, 1882); *Despre știința filosofică și propedeutica ei (Über philosophische Wissenschaft und ihre* Propädeutik, Wien, 1885); *Cu privire la aprecierea teoretico-gnoseologică a memoriei (Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses*, Vierteljahrschrift f. wissenschaftl. Philos., 1886); *Cercetări psihologice-etice asupra teoriei valorii (Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz, 1894); *Asupra semnificației legii lui Weber (Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes*, 1896); *Despre obiecte de ordin superior și raportul acestora cu percepția internă (Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1899); *Despre presupuneri (Über Annahmen*, Leipzig, 1902; 2. Aufl. 1910; 3. Aufl., 1928); *Despre teoria obiectului (Über Gegenstandstheorie*, în: Unter-

Scanned with OKEN Scanner

ditori contemporani, autorul mult discutatei „teorii a obiectului" (cunoscută, din păcate, mai mult din controversa[18] Meinong-Russell, de la începutul veacului nostru).

Problematica „teoriei obiectului" este una reală și oglindește marile dificultăți prin care trecea logica și teoria cunoașterii în perioada acțiunii puternice a psihologiei și a evidențierii specificului entităților abstracte ale științei (mai ales ale matematicii). Așa cum s-a observat, Meinong, ca și Husserl, se îndreaptă împotriva psiho-

suchungen zur Gegenstandstheorie u. Psychologie, Leipzig, 1904); *Despre poziția teoriei obiectului în sistemul științelor* (*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften,* Leipzig, 1907); *Gesammelte Abhandlungen* (hrsg. von seinen Schülern, mit Bibliogr., 2. Bände, Leipzig, 1913—14); *Despre posibilitate și probabilitate. Studii asupra teoriei obiectului și teoriei cunoașterii* (*Über Möglichkeit u. Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie u. Erkenntnistheorie,* Leipzig, 1915); *Asupra fundamentelor teoriei generale a valorii* (*Zur Grundlegung der allgem. Werttheorie,* hrsg. von E. Mally, 1923).

Începînd din 1968, s-a inițiat (la: Akademische Druck — und Verlagsanstalt Graz, hrsg. R. M. Chisholm, R. Haller u.a.): *Alexius Meinong Gesammtausgabe* (7 Bände), cuprinzînd reeditarea, îmbunătățită și completată, a lucrărilor apărute, precum și texte postume. De asemenea, a apărut: *Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von A. Meinong* (mit F. Brentano, Chr. v. Ehrenfels, N. Hartmann, E. Husserl, F. Jodl, Th. G. Masaryk, B. Russell, Chr. Sigwart, H. Vaihinger u.a.m. 1876—1920), hrsg. von R. Kindinger, Graz, 1965.

Din studiile asupra lui Meinong, menționăm: E. Martinak, *Meinong als Mensch und Lehrer* (1925); E. Tegen, *A. v. Meinong* (Lund, 1925); „Meinong-Gedankenschrift" (Bd. II 1952); J. N. Findley, *Meinong's Theory of Objects and Values* (Oxford, 1963); *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung* (hrsg. v. R. Haller, Graz, 1972); „Revue International de Philosophie", no. 104—105. 1973, fasc. 2—3: Meinong; L. F. Lindenfeld, *The Transformation of Positivism: A. Meinong and European Thought* (1981).

[18] Dincolo de această polemică răsunătoare în epocă (vezi: Irvine K. Lambert, *Unmögliche Gegenstände. Untersuchung der Meinong-Russell-Kontroverse,* în: *Österreichische Philosophen und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart,* Bd. I, hrsg. von Joh. Chr. Marek u.a. Conceptus, München, Graz, Giesen, 1977, p. 92—100. De reținut că la p. 67—76 redactorii oferă și fragmentul de text al lui Meinong: *Über Inhalt und Gegenstand,* din postume), teoria a fost expusă clar (și apărată totodată) de Meinong însuși: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* I (hrsg.

Scanned with OKEN Scanner

logismului; pentru el, psihologismul constă în principal în amestecul dintre «conținutul» psihic și «obiect». În sensul teoriei obiectului, conceptul de obiect este de înțeles la un asemenea grad de generalizare, încît nu ar fi de subsumat unui concept și mai general, deoarece tot restul, real și ideal, existent și nonexistent este «obiect»[19].

Meinong preciza astfel un program antipsihologist mai mult în spiritul lui Brentano, încercînd o regîndire a raporturilor dintre psihologie și logică, psihologie și teoria cunoașterii, „teoria obiectului" și metafizică etc.[20]

von R. Schmidt, F. Meiner, Leipzig, 1921, 2. Aufl. 1923), p. 102—110: *Zur Gegenstandstheorie,* cu semnalarea principalei dificultăți: a defini formal-corect în primul rînd ce este *obiect,* ne lipsește pentru aceasta atît genul cît și diferența specifică, deoarece totul este obiect" (*Ibidem,* p. 102).

Obiecția lui Russell privește „expresiile denotative": ce se întîmplă dacă privim aceste expresii „ca stînd pentru constituenții veritabili *(genuine)* ai propozițiilor în a căror exprimare verbală ei se găsesc?" „Dintre teoriile posibile care admit asemenea constituenți, cea mai simplistă este cea a lui Meinong (și B. R. trimite la: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* — nn.). Această teorie privește orice expresie *(phrase)* denotativă corectă gramatical ca stînd pentru un obiect. Astfel, «actualul rege al Franței», «pătratul rotund» etc., se presupune că sînt obiecte adevărate. Se admite că asemenea obiecte nu *subzistă,* dar se presupune că ele negreșit trebuie să fie obiecte. Aceasta e ea însăși o dificultate vizibilă; dar obiecția majoră este că asemenea obiecte, odată admise, sînt în stare să încalce legea contradicției... Dar aceasta e ceva intolerabil și dacă poate să fie găsită o teorie care să evite acest rezultat, ea este, bineînțeles, de preferat... Încălcarea menționată a legii contradicției este evitată de teoria lui Frege. Într-o expresie de denotare, el distinge două elemente, pe care le-am putea numi înțelesul *(meaning)* și *denotarea" (On Denoting),* „Mind", 1905, în: B. Russell, *Logica and Knowledge. Essays, 1901—1950,* ed. by R. Ch. March, George Allen & Unwin, LVD 1956, London, p. 45). Dificultatea ar constitui-o astfel nedistincția între sens și semnificație, care, din punct de vedere logic, conduce la „obiectivismul" (existența) „obiectului semnificat" (referentului). Dar nu pentru orice referent avem „obiect" și nu pentru orice „obiect" (planul gnoseologic) avem „*Existenz*" (deși avem *Sein*). Problema este mult mai complicată, și tot ce se poate spune aici este că soluția se află în ontologie.

[19] W. Moog, *Op. cit.,* p. 257.

[20] *A. Meinong,* în: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner, 1921, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

Piesa esențială a acestei regîndiri a sistemului „științelor filosofice“ o constituie „teoria obiectului“, „știința despre obiecte ca atare sau despre obiecte pure“; „mult din această teorie a fost elaborat pe larg sub titlul «logică» (îndeosebi «logica pură»), iar faptul că logica modernă se mișcă deja pe terenul teoretico-obiectualului *(gegenstandtheoretischen)* este ascuns numai prin intenția ei vădită către operații de calcul“[21]. Conform acestei concepții, „aparține teoriei obiectului tot ceea ce poate fi constituit din obiecte fără luarea în considerare a existenței acestora (de pildă, ceea ce e valabil din multiplicitatea tuturor culorilor, ceea ce umple «spațiul culorilor», în opoziție cu «corpurile colorate» restrînse din datele psihologice), deci tot ceea ce este fapt al „cunoașterii *apriori*“[22].

Așa cum conceptul de „obiect“ în genere, cel puțin *cum grano salis*, este de determinat pornind de la „cuprindere“ *(Erfassen)*, la fel sînt de caracterizat și „clasele de obiecte principale despre clasele principale ale trăirilor cuprinse“, chiar și „toate trăirile elementare“; „celor patru clase principale ale celor din urmă, reprezentării, gîndirii, sentimentului și dezirabilității *(Begehren)*, li se opun așadar clasele obiectuale ale obiectelor, obiectivelor *(Objektive)*, dignitativelor și deziratívelor, al căror mod propriu nu este constituit însă prin modalitatea proprie a trăirilor cuprinzătoare“[23]. Problema grea o constituie „ceea ce e obiectiv“ *(die Objektive)*, care necesită deosebirea între „ființă“ *(Sein)* și „existență“ *(Existenz)*, precum și între „ființă“ și „existență așa cum este“ *(Sosein)*[24].

În cele din urmă, trebuie precizat că „pentru obiecte nu este esențial să fie cuprinse, ci să poată să fie cuprinse.... Cuprinderea este ceva ultim indefinibil. Opusul ei este ceea ce este de cuprins, obiectul, oricînd logicește mai timpuriu“[25]. Abia deosebirea „conținut“ și „act“, mai întîi în reprezentare, susține mai temeinic „teoria obiectului“[26]. Pentru poziția care consideră „obiectul ca primul

[21] *Ibidem*, p. 103.

[22] *Ibidem*, p. 104.

[23] *Ibidem*, p. 104—105.

[24] *Ibidem*, p. 109.

[25] *Ibidem*, p. 110.

[26] *Ibidem*, p. 111. Analiza acestora susține o teorie a cunoașterii axată în principal pe studiul „obiectelor“ și „obiectivelor“. „Dignitativele“ („adevăr“, „frumos“, „bine“) și „deziratívele“ (imperativul și scopul) constituie obiectul teoriei valorii și eticii (*Ibidem*, p. 126 urm.). Aici, idei de perspectivă (care, încă în lucrarea din 1894, erau active): „sentimentul existenței“ ca „senti-

Scanned with OKEN Scanner

în ordinea logică" este de preferat denumirii de „realism" cea de „obiectivism", care depășește opoziția „rațional-empiric"[27].

Din păcate, punctul de vedere „logico-obiectual" rămîne puternic impregnat de punctul de vedere psihologic; însăși împărțirea „trăirilor elementare" (reprezentare, gîndire, simțire, dorință) este condiționată de psihologie (ca și „dezignativele" și „deziratívele", de fapt, valorile). De aceea, pericolul unei „metafizici ontologice" (de care vorbea W. Moog) este parțial evitat printr-un alt pericol: al psihologizării (evident, fără psihologism)[28].

Opera lui Meinong a constituit prilej de școală filosofică, în paralel cu școala lui Brentano (din care se desprinde însuși Meinong). Pe urmele lui Meinong au păşit şi s-au afirmat: K. Zindler; E. Martinak; St. Witasek; H. Pichler; F. Weinhandl; A. Höfler; D. Mahnke; J. K. Kreibig; Chr. v. Ehrenfels; E. Mally ș.a.[29] Este de reținut că, nu numai în epocă, ci și astăzi, elaborările lui Meinong se află în atenție, îndeosebi în discuția despre statutul entităților abstracte[30].

ment judecativ" *(Urteilsgefühl);* poziția cheie a „valorilor persoanei" și etica văzută ca „un domeniu special al teoriei valorilor" (*Ibidem*, p. 128).

[27] *Ibidem*, p. 133, 134. Analizele sînt dezvoltate în: *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Joh. Ambrosius Barth, Leipzig, 1915, 760 p. Este de reținut că astăzi această tematică este cercetată într-o perspectivă semantică, demersul lui Meinong dovedindu-se de mare actualitate. Semnificative sînt, în acest sens, unele dezvoltări recente din „Grazer Philosophische Studien. Internationale Zeitschrift für analytische Philosophie" (hrsg. von R. Haller): W. J. Rapaport *(How to Make the World fit Our Language: An Essay in Meinongian Semantics)* și D. Hunter *(Reference and Meinongian Objects)*, în: vol. 14, 1981: D. Jacquette *(Meinong's Theory of Defective Objects)*, în vol. 15. 1982.

[28] Semnalînd dificultățile, O. Kraus (*Op. cit.*, p. 224) preciza: deși la Meinong judecata are un obiect de-sine-stătător (ceea ce el numește „obiectiv"), nevoia raportării judecății la reprezentare (a unui „obiect" a cărui „ființă" sau „neființă" constituie „obiectul") îl face să vorbească de o „presupoziție psihologică" (ex.: reprezentarea timpului frumos este „presupoziția psihologică" a judecății: astăzi este timp frumos).

[29] Meinong însuși (în: *Selbstdarstellung*, p. 141—146) a prezentat contribuțiile principalilor săi elevi. Date utile despre aceștia aflăm în: *Fr. Ueberwegs Grundriß*, IV, p. 538—540; W. Meinong, *Op. cit.*, p. 260.

[30] „Teoria abstractului" oferă astăzi un „demers Meinongian" în „ontologia ficțiunii", în deosebirea în „structura ontologică" între „obiecte reale și obiecte ficționale" (*Vezi:* Barry Smith, *Ingarden vs. Meinong on the*

Scanned with OKEN Scanner

B. Dincolo de amintitele influenţe izvorîte din linia lui Brentano şi, de fapt, mai mult pe linia tradiţiei empiriste iniţiată de D. Hume s-a dezvoltat *neorealismul anglo-saxon,* în care se pot distinge două direcţii: 1) teoretico-gnoseologică (Moore, *Programa şi prima platformă a celor şase realişti,* din 1910 din S.U.A.) şi 2) cosmologică (S. Alexander, A. N. Whitehead, Smuts).[31]

Programul acestui „realism" a cunoscut două variante principale: a) cea a lui G. E. Moore, care punea în prim plan „respingerea idealismului"[32] şi b) cea a „primei platforme a celor şase realişti", care, pe lîngă o susţinută „Critică a idealismului", argumentează necesitatea „realităţii" independent de relaţia cognitivă[33].

Logic of Fiction, în: „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. XLI, No. 1—2, 1980, p. 96—98). „Nu trebuie să se uite — scria F. Kröner — că intuiţiile lui Meinong, aşa cum le vedem la B. Russell şi R. Carnap, au fost punctul de plecare pentru cercetări logice foarte importante, şi că, aşa cum se poate observa din asemănarea lor cu cele ale lui Cl. I. Lewis, sînt încă actuale astăzi" (*Zu Meinongs „Unmöglichen Gegenständen",* în: *Meinong-Festschrift,* Graz, 1952, p. 78). În acelaşi *Festscrift* (p. 9). J. N. Findlay *(The Influence of Meinong in Anglo-Saxon Countries)* scria: Meinong „este incontestabil unul dintre cei mai mari filosofi de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, de care orice gînditor modern trebuie să ţină seama... Russell, Broad, Moore, Dawe-Hicks, Stout şi Ryle în Anglia, precum şi Santayana, Perry, Holt, Montague, Strong şi alţii în America, au fost toţi puternic influenţaţi de el".

Problema centrală a gîndirii lui Meinong este problema-cheie a concepţiei contemporane despre esenţa ştiinţei: condiţiile şi statutul obiectivităţii. Aceasta şi explică interesul sporit astăzi pentru o operă elaborată la începutul secolului al XX-lea. Odată cu această operă este redescoperit şi Hume, care reintră astfel în circuitul gîndirii, îndeosebi prin concepţia sa despre relaţie şi teza despre sursele „sensibile" ale oricărei cunoaşteri şi acţiuni.

[31] Vezi: *Sovremenaia burjuaznaia filosofia,* pod. red. A. S. Bogomolov, I. K. Melivil, I. S. Narski, Izd. Moskovskovo Univ., 1972, p. 311. Într-un alt context, A. S. Bogomolov consideră că, „neorealismul englez a reprezentat, în comparaţie cu tendinţele personaliste, o altă formă de reacţie faţă de idealismul absolut" şi are ca punct de plecare articolul lui Moore „Respingerea idealismului", din 1903 (*Angliskaia burjuaznaia filosofia XX veka,* Izd. „Mîsli", Moskva, 1973, p. 124, 125).

[32] G. E. Moore, *The Refutation of Idealism* (1903): *Philosophical Studies,* London, 1922, p. 1 317: „idealistul susţine necesitatea legăturii subiectului cu obiectul pentru că nu vede că ele sînt *deosebite,* că, în general, ele sînt două"; în fiecare „senzaţie" se întîlnesc doi factori deosebiţi unul de-

Scanned with OKEN Scanner

a. Menționînd apartenența la „neorealism" a lui *B. Russell*[34], și menționîndu-i pe S. Alexander[35], C. L. Morgan[36], iar dintre cei „șase realiști, pe R. B. Perry[37], ne vom opri la G. E. Moore și A. N. Whitehead, doi dintre cei mai mari gînditori contemporani.

altul: „conștiința", în raport cu care „toate senzațiile sînt aceleași", și „ceva în raport cu care senzațiile se deosebesc una de alta".

[33] *The Program and First Platform of Six Realists* (1910), în: *American Philosophy in the Twentieth Century. A. Sourcebook from Pragmatism to Philosophical Analysis*, ed. by Paul Kurz, The MacMillan Company, New York, 1968, p. 318: „Realismul consideră că lucrurile de cunoscut pot continua să existe și atunci cînd acestea nu sînt cunoscute, sau că lucrurile pot să intre sau să iasă din relația cognitivă fără a li se prejudicia realitatea"... „Programa" (semnată de E. B. Holt, W. T. Marvin, W. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding) precizează următoarea „semnificație a realismului": „realismul este opus subiectivismului ori idealismului epistemologic, care refuză să recunoască faptul că lucrurile pot să existe separat de experiență ori independent de relația cognitivă" *(Ibidem)*.

[34] Este vorba numai de perioada începuturilor, marcată (parțial, desigur) de lucrările anterioare celebrului articol: *On Denoting* (1905), perioadă în care critică „realismul" lui Brentano: *An Essay of the Foundation of Geometry* (1897); *The Philosophy of Leibniz* (1900); *The Principles of Mathematics* (1903). Am spus parțial, deoarece Russell însuși scria: „Către sfîrșitul anului 1898, Moore și cu mine ne-am revoltat împotriva lui Hegel și Kant... Primul expozeu al noii noastre filosofii a fost articolul publicat de Moore în *Mind* asupra «Naturii judecății»,... Cred că respingerea idealismului reține îndeosebi atenția lui Moore, în timp ce eu eram interesat mai ales de respingerea monismului. Cele două erau însă strîns legate prin doctrina relațiilor pe care Bradley o scosese din filosofia lui Hegel. *(Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 67).

[35] Profesor la Manchester, între 1893—1923, Alexander formulează un „monism actualist" într-o „metafizică naturalistă", care înlocuiește „Absolutul" cu ansamblul „Spațiu-Timp". Este celebra „emergent evolution", după care: „realitatea" constă din „puncte spațio-temporale" din care „emerg" ansamblul lucrurilor cu categoriile și calitățile lor. Teza „realistă" apare aici: „Realitatea și adevărul nu sînt identice, și ele sînt aprehendate în mod diferit de către spirit *(mind)*. Realul este Spațiu-Timp ca întregul complex al părților din care este compus. Conștiința realității este conștiința faptului că noi aprehendăm numai întrucît ne aflăm în Spațiu-Timp" (S. Alexander, *Space, Time, and Deity*. The Gifford Lectures at Glasgow 1916—1918, MacMillan and Co., Limited, London, 1934, Vol. II, p. 247). *Lucrări princi-*

Semnificativă pentru „neorealism" rămîne „Platforma" din 1912, în care sînt formulate ideile centrale ale orientării în chestiune, idei dintre care menționăm doar următoarele: „natura realității nu poate să fie pur și simplu dedusă din natura cunoașterii"; „existența unui lucru nu depinde de faptul că cineva îl sesizează în experiență, îl

pale: Ordine morală și progres (*Moral Order and Progress*, 1889); *Spațiu, Timp și Divinitate* (*Space, Time, and Deity*, 1920; ed. II 1927; ed. III 1934); Spinoza and Time (1921); Art and Instinct (1927); *Frumusețea și alte forme de valori* (*Beauty and Other Forms of Value*, 1933). *Despre Alexander:* P. Devaux, *Le système d'Alexander* (1929); R. Metz, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien*, 1935, Bd. II. (p. 169—196); M. R. Konvitz, *The Nature of Value. The Philosophy of S.A.* (1946).

Un loc aparte ocupă teoria valorii a lui S. Alexander, opusă „obiectivismului", prin teza: „valorile nu sînt calități ale realității, în sensul în care sînt culoarea, forma sau viața" (*Space, Time, and Deity*, II, p. 237).

[36] Geolog, biolog și psiholog celebru (profesor la Bristol), autorul celebrei „teorii a emergenței": dezvoltarea nu este numai un lanț de creșteri continue, ci și marcată de nașterea unor legități și serii de dezvoltare noi, ca rezultat al „emergenței", al creației din nou. *Dintre lucrările* lui Morgan, reținem: *Animal Biology* (1887); *Obișnuință și instinct* (*Habit und Instinct*, 1896); *Comportamentul animal* (*Animal Behavior*, 1900, ed. II, 1920); *Instinct and Experience* (1912); *Evoluția emergentă* (*Emergente Evolution*, 1923); *A Philosophy of Evolution* (1924); *Viață, minte și spirit* (*Life, Mind and Spirit*, 1926); *The Animal Mind* (1930); *Emergența noutății* (*The Emergence Novelty*, 1933).

[37] Prof. la Harvard-University (1913—46), apoi la Glasgow (1946—48), Perry opune idealismului teoria „ordinii egocentrice"; cunoscut prin proiectul unei metode logico-critice, apropiată de cea a lui Russell, și al unei teorii a valorii, considerată o contribuție esențială la elaborarea teoriei naturaliste a valorii. Dintre *lucrările principale* reținem: *Noul Realism* (*The new Realism*, 1912); *Teoria generală a valorilor* (*General Theory of Values*, 1926, ed. II, 1949); *The Thought and the Character of W. James* (2 vol., 1935); *Puritanism and Democraty* (1944); *One World in Making* (1945). Încă în 1901, Perry a scris o recenzie de răsunet la lucrarea lui Royce: *The World and the Individual*, considerată drept „cea mai timpurie și devastatoare critică a idealismului absolut"; în articolul *The Ego-Centric Predicament* („Journal of Philosophy", 1910) el a evidențiat dificultățile idealismului și, mai ales, „eroarea" acestuia, care constă „în deducerea «predicației egocentrice ca însușire fundamentală a realității și în echivalarea existenței cu existența percepută" (*American Philosophy*, ed. by P. Kurz, p. 338).

Scanned with OKEN Scanner

percepe, îl concepe sau este conștient de el într-o oarecare manieră“[38].

Este de reținut că realizarea „programului“ nu i-a unit pe „cei Șase“, între ei rămînînd deosebiri chiar esențiale: de pildă, Montague semnala că behaviorismul lui Perry și Holt constituie o „eroare“, ca și „realismul obiectivist“, adică „punctul de vedere care pretinde că orice obiect care *pare* a fi în spațiu, și *este* în spațiu, și, întrucît obiecte diferite și incompatibile par a ocupa același spațiu (deși în momente diferite pentru un observator), urmează că un obiect n-are în fiecare clipă o singură poziție și o singură formă, ci numeroase, fiecare dintre acestea fiind relativă la un anumit observator“[39].

Pericolul relativismului rămîne astfel marea dificultate a acestui tip de „realism“, care, așa cum s-a observat, nu a putut evita el însuși „predicarea egocentrică“, a cărei funcționare în idealism a criticat-o atît de sever[40]. Aceasta întrucît s-a cantonat în teoria cunoașterii, fără să clarifice problematica unei ontologii a obiectului cunoașterii. De aceea, în raport cu „cei Șase“ și chiar cu Moore, linia: Alexander—Morgan—Whitehead abordează problematica „metafizică“, mai special „cosmologică“[41].

b. Un moment de seamă al „neorealismului“ se leagă de activitatea lui *G. E. Moore*[42], remarcabilă nu numai pentru critica idea-

[38] *The Program and First Platform of Six Realists*, în: *American Philosophy*, p. 318.

[39] W. P. Montague, *L'histoire de realisme américain*, în: „Revue International de Philosophie“, 3, 1939: Lé Réalisme anglo-saxon, p. 458, 459.

[40] Vezi: R. Kremer, *Le Néo-Réalisme américain*, F. Alcan, Paris, 1920, p. 196 urm. Căci „defectul capital“ al neorealismului îl constituie „absența metafizică a existenței și a cunoașterii“ (*Ibidem*, p. 202).

[41] După J. Passmore (*A Hundred Jears of Philosophy*, Revised Edition, Basic Books, Inc. Publishers, New York, 1966, p. 266), lucrarea lui Alexander: *Space, Time, and Deity* trebuie considerată „la începutul unei decade de producție remarcabilă de sisteme metafizice“, ca și: *Process and Reality* (1929) a lui Whitehead, dealtfel.

[42] După ce a studiat (1892—1898) filosofia clasică și filosofia la Universitatea din Cambridge, Moore a funcționat între 1904—1911 la Edinburg, iar apoi (1911—1939) la Cambridge, inaugurînd linia analizei „limbajului comun“ (Ryle, Strawson, Austin), opusă liniei de la Oxford (Russell, Wittgenstein I și analiza logică a limbajului științei).

Lucrări principale: Respingerea idealismului (*Refutation of Idealism*, în „Mind“ 1903); *Principia Ethica* (1903, ed. II 1922, ed. III 1936); *Ethics* (1912);

Scanned with OKEN Scanner

lismului, ci și pentru direcția analitică pe care a instituit-o în studiul problematicii etice și metaetice. Ca inițiator al neorealismului anglo-saxon, Moore s-a remarcat prin: critica idealismului; studiul conștiinței, al senzației și al „calităților sensibile", în care s-a sprijinit pe tradiția humeistă[43].

„Nu cred — scria Moore — că lumea sau știința mi-ar fi putut prilejui în vreun fel probleme filosofice. Prilejul pentru asemenea probleme l-a constituit pentru mine ceea ce au spus alți filosofi asupra lumii sau asupra științei"[44]. Nu există, crede Moore, nici un fundament pentru a prefera rezultatele unei „speculații filosofice" predispozițiilor „bunului simț" (*Common sense*), care nu se confundă însă cu „intelectul uman sănătos", de care s-a vorbit în filosofia modernă, ci se bazează pe un sumum de „convingeri" pe care

Studii filosofice (*Philosophical Studies*, 1922); *Apărarea simțului comun* (*A Defance of Common Sense*, în: Contemporary British Philosophy, II, 1925); *Răspuns criticilor mei* (*A Reply to my Critics*, 1942); Philosophical Papers (1959).

Despre Moore: R. Metz, *Die philos. Strömungen der Gegenwart in Großbritannien*, 1935 (Bd. II, p. 86—103); P. A. Schilpp (ed.) *The philosophy of G. E. Moore* (1943, ed. II 1952, cu bibliografie); D. Lewis, *Moore's Realism* (în: L. Addis/D. Lewis, Moore and Ryle: To Ontologies, 1965); G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory* (1966); E. von Savigny (ed.): *Philosophie der normalen Sprache* (1969); E. von Savigny, *Analytische Philosophie* (1970); K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik* (1970); A. R. White, *G. E. Moore* (1958); E. D. Klemko, *The Epistemology of G. E. Moore* (1969); A. J. Ayer, *Russell and Moore* (1971); J. Speck (ed.) *Grundprobleme der großen Philosophen:* Philosophie der Gegenwart III (1975, p. 9—50, cu bibliografie); Shukla Sarkov, Epistemology and Ethics of. G. E. Moore (1981).

[43] Este de reținut că Moore se opune oricărui idealism „apropiat de Hegel" (adică idealismul obiectiv) și oricărei închideri într-un sistem, punînd în atenție funcția analitică a filosofiei.

În mod curios, Moore nu crede că menirea lui ar fi punerea unor probleme filosofice, ci „clarificarea enunțurilor filosofice ale contemporanilor și partenerilor săi de dialog" (N. Hoerster, *G. E. Moore: Die Wahrnehmung der Außenwelt*, în: J. Speck (Hrsg): *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart III*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1975, p. 10).

[44] G. E. Moore, *Autobiography*, în: P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Second Edition, Evanston, The Library of Living Philosophers Series, New York, 1952, p. 14.

practic le acceptă ca adevărate în viața zilnică toți oamenii din toate timpurile; este ceea ce conțin expresiile în care „e vorba de adevăruri evident obișnuite, care nu cer nici o osteneală pentru a fi rostite", pentru că sînt pur și simplu „truisme": „există în prezent un corp uman viu, care este *corpul meu*"; „pămîntul a existat cu mulți ani în urmă"; „am avut un număr de experiențe în trecut"[45].

Numitul *Common sense* nu trebuie înțeles „ca fiind *eo ipso* măsura adevărului", nici ca necesitînd o „apărare" cu argumente filosofice; căci „convingerile — Simțului comun" sînt, „în trăsăturile lor fundamentale determinate", pe deplin adevărate[46]. Odată cu formularea ideii că *adevărul* acestui tip de enunțuri este una și *analiza* lor este alta, Moore are deplina conștiință a intrării filosofării în epoca analizei[47].

c. Filosoful[48] care a dat o amplă sistematică a punctului de vedere al „neorealismului", abordînd deschis și problematica „metafi-

[45] G. E. Moore, *A Defense of Common Sense*, în: *Contemporary British Philosophy*, vol. II, ed. by J. H. Muirhead, L. T. D. The MacMillan Company, New York, 1925, p. 193, 197, 201. Moore preciza că punctul lui de redresare, ca și al altor filosofi, constă în faptul că știe că „viziunea despre lume a simțului comun" este „pe deplin adevărată" și se opune celor ce tăgăduiesc aceasta (*Ibidem*, p. 207).

[46] *Ibidem*, p. 207, 208, 223.

[47] Acestei orientări îi aparțin elaborările majore ale lui Moore, care vor fi cercetate în contextul filosofiei analitice.

[48] După o perioadă de activitate ca matematician (1885—1911) la celebrul „Trinity College" din Cambridge și apoi la Londra (1911—1924, în domeniul matematicilor aplicate și al mecanicii), Whitehead a fost, din 1924, profesor de filosofie la Harvard-University, Cambridge (Massachussetts). Celebru prin participarea sa, alături de Russell, la monumentala *Principia Mathematica* (1910—1913), Whitehead este totodată autorul unor lucrări de logică și filosofie extrem de semnificative pentru gîndirea secolului al XX-lea, nu numai pentru „neorealism". Este de reținut că Russell spunea (*Histoire de mes idées philosophiques*, p. 92): „într-un fel, Whitehead mi-a lăsat problemele filosofice. În ceea ce privește problemele matematice, el a inventat cea mai mare parte a notației, în măsura în care nu era reluată cea a lui Peano".

Lucrări principale: *Tratat de algebră geneală* (*A Treatise on Universal Algebra*, 1898); *Introducere în matematici* (*An Introduction to Mathematics*, 1911); *Organizarea gîndirii* (*The Organisation of Thought*, 1916); *Interogare cu privire la principiile cunoașterii naturale* (*An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1919; ed. II 1925); *Conceptul de natură* (*The Concept of Nature*, 1920); *Principiul relativității, cu aplicații la fizică*

zicii", a fost *A. N. Whitehead*, a cărui operă rămîne una dintre cele mai de seamă contribuții la progresul gîndirii contemporane. Așa cum s-a spus, Whitehead „este cel mai important filosof al secolului

(*The Principle of Relativity, whith Aplications to Physical Science*, 1922); *Știința și lumea modernă* (*Science and the Modern World*, 1925); *Religia în devenire* (*Religion in the Making*, 1926); *Simbolismul: înțelesul și consecințele sale* (*Symbolism, its Meaning and Effects*, 1927); *Scopurile educației și alte eseuri* (*The Aims of Education and Other Essays*, 1929); *Funcția rațiunii* (*The Function of Reason*, 1929); *Proces și Realitate* (*Process and Reality*, 1929, revid. 1957); *Aventurile ideii* (*Adventures of Ideas*, 1933); *Natură și viață* (*Nature and Life*, 1934); *Moduri ale gîndirii* (*Modes of Thought*, 1938); *Eseuri de știință și filosofie* (*Essays in Science and Philosophy*, 1947); *Filosofie și matematică* (*Philosphy and Mathematic*, 1961); *Interpretarea științei* (The Interpretation of Science, 1961).

Despre Whitehead: D. M. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism* (1932); R. Das, *The Philosophy of W.s* (1933); V. Lowe, *The Conceptions of Nature in Whitehead, Russell, Alexander* (1935); D. L. Millet, *The Philosophy of W.* (1938); E. J. Linz, *The Unity of Universe in Whitehead* (1939); J. W. Blith, *W's Theory of Knowledge* (1941); Schilpp, P. A. (ed.): *The Philosophy of A.N.W* (1941: ed. II 1951); R. D. Mack, *The Appel to Immediate Experience in Bradly, Whitehead, and Dewey* (1945); J. Dewey, *Whitehead's Philosophy* (1946); W. W. Hammerschmidt, *W's Philosohy of Time* (1947); E. Paci, *Presentatione di Whitehead* (1952); F. Cesselin, *La philosophie organique de W.* (1950); A. N. Johnson, *W.'s Theory of Reality* (1952); C. Orsi, *La filosofia dell'organismo di W.* (1956); R. Smith, *W's, Concept of Logic* (1953); N. Lawrence, *W's Philosophical Development* (1956); L. Perinetti, *Actis, Cosmologia e assiologia in Whitehead* (1954); I. Leclerc, *W's Metaphysic* (1958); W. Mays, *The Philosophy of W.* (1959); W. A. Christian, *An Interpretation of W's Metaphysics* (1959, ed. II 1967); R. M. Palter, *W's Philosphy of Science* (1960); D. W. Scherburne, *A. Whiteheadian Aestetics* (1961); V. Lowe, Ch. Hartshorne, A. N. Johnson (ed.): *Whitehead and the Modern World* (1950); V. Lowe, *Understanding Whitehead* (1962, ed. II 1966); G. P. Kline (ed.): *A. N. Whitehead* (1963); A. N. Johnson, *W.'s Philosophy of Civilization* (1962); M. Jordan, *New Sheapes of Reality. Aspect of A. N. Philosophy* (1968); E. László; *La métaphysique de W.* (1970); R. M. Martin, *W's Categorical Scheme and other Papers* (1975); L. Moser, *Die Dimensionen des Dynamischen im Seinsbegriff. Eine Auswertung von W's Wirklichkeits verständnis* (1975); Ch. Hartsborne and C. Peden, *Whitead's Wiew of Reality* (1981).

Scanned with OKEN Scanner

nostru", deşi „construcţiile sale metafizice" păreau unora nişte „vise obscure"[49].

Spre deosebire de alţi „realişti" şi în opoziţie cu orientarea pozitivistă şi instrumentalistă, Whitehead a încercat o abordare unitară a ansamblului problematicii gnoseologice, ontologice şi axiologice. „Ceea ce-mi place la Whitehead — scria Sellars — este faptul că el a luat în serios epistemologia, ontologia şi axiologia şi nu a făcut numai paradă de aparatura logică şi matematică... El nu a întors spatele învăţămintelor filosofiei trecutului, aşa cum au făcut-o pozitiviştii logicii"[50]. De aceea, apare ca deplin justificată perspectiva sub care abordează unul dintre interpreţii principali ai lui Whitehead opera acestuia: „ce pot să înveţe filosofii de la Whitehead"[51].

Ca orice „realist", Whitehead pleacă de la „fapte": „toată gîndirea trebuie să ia în atenţie lucrurile", considerate ca „existente"; „înţelegerea care este proprie ştiinţei este înţelegerea relaţiilor înăuntrul naturii"[52].

[49] J. Passmore, *Op. cit.*, p. 337.

[50] R. W. Sellars, *Querjing Whitehead's Framework*, în: „Revue International de Philosophie", No. 56—57, 1961, fasc. 2—3: Whitehead, p. 165. În acest număr, consacrat în întregime studierii operei celebrului gînditor M. J. Ruytinx oferă (p. 267—277) şi o amplă bibliografie, completă pînă în 1961. Aduse la zi, deşi selective, bibliografii oferă: E. Paci, *A. N. Whitehead*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. Portraits, Second Volume, Paris-Milano, 1964, p. 1522—1523; E. Bubser; *A. N. Whitehead*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck; Philosophie der Gegenwart I, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972, p. 297—299. Între 25—28 august 1981 a avut loc un Simposion — Whitehead la Bonn.

[51] V. Lowe, *What Philosophers may learn from Whitehead*, în: „Revue International de Philosophie", No. 56—57, 1961, p. 251 urm. Autorul ia în atenţie raporturile lui Whitehead cu platonismul (*Ibidem*, p. 254: „Aşa cum se ştie, Whitehead a fost platonician"). O spune Whitehead însuşi: „Cea mai sigură caracterizare generală a tradiţiei filosofice europene este că ea constă într-o serie de note de subsol la Platon... Cred că, dacă am pune în legătură punctul de vedere general al lui Platon cu cele din urmă schimbări intervenite în mod necesar în cei două mii de ani de experienţă umană în organizarea socială, în realizările estetice, în ştiinţă şi în religie am întîlni construcţia filosofiei organismului" (*Process and Reality. An Essay in Cosmology*, First Free Press Paperback Edition, New York, 1969, p. 53).

[52] A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, First Paperbak Edition 1964, reprinted 1971, Cambridge, The University Press, p. 5, 41.

Scanned with OKEN Scanner

Expunînd principiile unei „filosofii organice“, Whitehead sublinia: „orice discurs uman care, pentru a fi luat în considerare, pune adevărul propriilor sale propoziții, trebuie să facă apel la fapte“[53]. „Universul“ este descris ca un „sistem solidar“ de „entități actuale“; căci „entitatea actuală își completează devenirea într-o simțire complexă care implică o conexiune complet determinată din toate punctele de vedere a universului, conexiune ce poate fi sau o aprehensiune pozitivă sau una negativă. Această finalitate este «satisfacerea» entității actuale... *Aceasta este doctrina unității emergente a supersubiectului* (*subl. n.*). O entitate actuală este de conceput fie ca subiect ce prezidează asupra domeniului său imediat de devenire, fie ca supersubiect, care este creatura unică ce-și exercită funcția sa obiectivă“[54].

Așa cum s-a observat, „metafizica procesului“ nu este ușor de explicat, și raportările la „gînditori înrudiți“ (Bergson, pragmatism) nu rezolvă problema[55]. Whitehead însuși, definind „filosofia speculativă“, scria: „în filosofia speculativă este vorba de încercarea de a formula un sistem coerent, logic și necesar de idei generale, cu ajutorul cărora să fie interpretat fiecare element al experienței noastre. Cu acest concept de «interpretare», vizez tot ceea ce este simțit, perceput sau gîndit conștient; el trebuie să fie o exemplificare a schemei generale, caracterizabilă în cazurile particulare“[56].

Ideea de „filosofie speculativă“, puțin obișnuită în climatul dominant al filosofiei anglo-saxone, chiar a celei realiste, rămîne de perspectivă și se opune orientării pozitiviste din epocă, susținînd deschis nevoia de filosofie. „Funcția utilă a filosofiei — preciza Whitehead — este de a promova cea mai generală sistematizare a unei gîndiri civilizate, o reacție permanentă între specializare și bunul simț (*comon sense*)“[57].

„Realismul“ depășește astfel la Whitehead tendința expresă spre empirism și se păstrează în cadre teoretice, marcate de deosebirea dintre demersul științific și cel filosofic și de conștiința superiorității acestuia din urmă, dar fără a conduce la o „metafizică“ spe-

[53] *Ibidem, Process and Reality*, p. 52.

[54] *Ibidem*, p. 58—59.

[55] E. Bubser, *A. N. Whitehand*, în. *Op. cit.*, p. 273.

[56] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 5, „Aplicabil“ înseamnă aici „că există părți constitutive ale experienței noastre, care se pot astfel interpreta“, iar „adecvat“ înseamnă „că nu există părți constitutive care să nu poată fi interpretate astfel“ *(Ibidem)*.

[57] *Ibidem*, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

culativă, la un sistem închis. Whitehead s-a opus „idealismului absolut", deşi „neorealismul" său rămîne, aşa cum s-a spus, „în tradiţia idealistă"[58].

Whitehead rămîne însă autorul unei sistematici filosofice marcată de o profundă originalitate. Chiar dacă se pot depista cu uşurinţă în opera lui: platonismul, bergsonismul, husserlianismul, autorul celebrei *Proces şi realitate* oferă o construcţie teoretică proprie, plină de sugestii constructive şi, mai ales, legată de perioada critică a nevoii unei conceperi nemecaniciste şi antipozitiviste a „realităţii" în ştiinţă şi filosofie.

4. „REALISMUL CRITIC". G. SANTAYANA. R. W. SELLARS. N. HARTMANN

Dificultăţile „neorealismului" au determinat încă de timpuriu o „critică a neorealismului", ca urmare, se pare, a unui scientism *sui-generis,* marcat de înseşi limitele empirismului. De aceea s-a spus, pe bună dreptate, că „autorii la care neorealiştii înşişi pretind că se ataşează nu sînt dintre cei care s-ar putea clasa printre realişti: Hume, Avenarius, Mach"[1] . . .

A. Critica „neorealismului" şi afirmarea unui „realism critic" a fost prilejuită chiar de teoria „predicatului egocentric" a lui Perry, analizată, în primul rînd, de A. O. Lovewoy[2], şi apoi de R. W. Sellars, G. Santayana, D. Drake, C. A. Strong, J. B. Prat, A. K. Rogers. Toţi aceştia (să le spunem: „cei Şapte") au semnat, în 1920, *Eseuri asupra realismului critic,* de fapt programul „realismului critic" american, axat în esenţă pe următoarele teze: „realismul" este „unirea diversă a două determinaţii, necesare pentru validitatea cunoaşterii. Prima: cunoaşterea este *tranzitivă,* astfel încît lucrurile existînd prin sine pot deveni obiecte adoptate de spiritul (*mind*) care le identifică şi le desemnează; a doua: cunoaşterea este *relevantă,* ast-

[58] R. W. Sellars, *Op. cit.*, p. 136.

[1] R. Kremer, *Le Néo-Realisme américain,* p. 283.

[2] Vezi: R. Caponigri, *Le néo-réalisme dans la philosophie américaine,* în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine,* sous la direction de M. F. Sciacca: *Les tendences principales,* Second Volume, Fischbacher & Morzorati, Paris-Milano, 1961, p. 961—963.

Scanned with OKEN Scanner

fel încît lucrul desemnat poate să aibă cel puțin cîteva dintre calitățile pe care spiritul i le atribuie“[3].

Punctul de vedere al „realismului critic“ american a cunoscut multiple modalități de interpretare, cele mai largi elaborări aflîndu-se la Santayana și Sellars.

Deși nu scapă de dificultățile „reprezentaționalismului“, așa cum s-a spus, „realismul critic“ își propune să evite „neajunsurile reprezentaționalismului“ (Locke) și ale „prezentaționalismului“ (Berkeley, Mach, James), și „admite realitatea existentă, independentă de cunoaștere“[4].

a. Principalul reprezentant al „realismului critic“ american a fost G. *Santayana*[5], unul dintre cei mai de seamă gînditori ai secolului

[3] *Essays in Critical Realism,* în: *American Philosophy in the Twentieth Century,* ed. by P. Kurz, p. 333. Textul aparține lui G. Santayana, unul dintre semnatarii „Eseurilor“.

[4] A. S. Bogomolov, *Burjuaznaia filosofia S.U.A. XX veka,* Izd. „Mîsli“ Moskva, 1974, p. 185, 186. Astfel se și explică evoluția lui Sellars de la „realism“ la naturalism și, parțial, la materialism.

[5] Născut la Madrid în 1863, decedat la Roma în 1952, Georges Augustin Ruiz de Santayana a studiat la Boston și la Harvard-University (1886—1889); aici a funcționat apoi ca profesor de filosofie între 1889—1907, iar după aceea a fost profesor particular și scriitor în Anglia, Germania, Franța, Italia; deși emigrat din America încă înainte de primul război mondial, Santayana spunea că se socotește „autor american“ (Vezi: *American Philosophy,* p. 219).

Lucrări principale: Sentimentul frumuseții (The sense of beauty, N. Y., 1896); *Interpretări ale poeziei și religiei (Interpretations of Poetry and Religion,* N. Y., 1900); *Viața rațiunii (The Life of Reason or the Phases of Human Progress:* vol. I: *Introduction and Raison in common sense,* N. Y., 1905; 1906—1912: vol. II: *Reason in society;* vol. III: *Reason and Religion;* vol. IV: *Reason in art;* vol. V; *Reason in science;* ed. II, 1922; ed. într-un volum: 1951); *Trei poeți-filosofi (Three philosophical poets, Lucretius, Dante, Goethe,* 1910, Cambridge-Harvard); *Curente doctrinare (Winds of doctrine,* 1913); *Egotismul în filosofia germană (Egotism in German Philosophye,* N. Y., 1916); *Monologuri engleze (Soliloques in England and later soliloques,* 1922); *Caracterul și opinia în Statele Unite (Character and opinion in United States,* N. Y., 1924); *Platonismul și viața spirituală (Platonism and the spiritual life,* 1927); *Scepticismul și credința animală (Scepticism and animal faith,* 1923, N. Y.); *Domeniile existenței (Realms of being:* I: *The realm of essence,* 1929, London; II: *The realm of matter,* 1930; III: *The realm of truth,* 1938, N. Y.; IV: *The realm of spirit,* N. Y., 1940; *The realm of being,*

Scanned with OKEN Scanner

al XX-lea, considerat de interpretarea mai recentă drept „*Sage of Materialism*“: „rolul special al lui Santayana în viața intelectuală din America a fost acela de a fi poet și materialist filosofic într-un timp și loc în care acesta apărea ca o contradicție în termeni“[6].

Doctrina „domeniilor existenței“, ca și antipragmatismul și antiidealismul altor elaborări ale lui Santayana nu pot evita apropierea de „platonism“[7], unul *sui-generis* însă, corectat de ceea ce

1945); *Cîteva cotituri ale gîndirii în filosofia modernă* (*Some turns of thought in modern philosophy*, N. Y., 1933); *Ultimul puritan* (*The last puritan. A memoire in the form of a novel*, N. Y., 1935); *Persoane și locuri* (*Persons and places*, 1944); *Atomi ai gîndirii* (*Atoms of thought*, 1950); *Dominație și putere* (*Dominations and powers*, 1951); *Leneșul și operele sale* (*The idler and his works*, 1957, ed. by D. Cory, N. Y.,); *Scrisori* (*Letters*, ed. by D. Cory, 1957); *Fondul vieții mele* (*The background of my life*, 1945); *Lotze's system of philosophy*, 1971).

Despre Santayana: Van Mater Ames, *Proust and Santayana* (1937): C. Clemens, *A visit to G. Santayana* (1937); M. R. Cohen, *On American philosophy* — G. Santayana (1920); H. Hoewer, *The philosophy of Santayana* (1927); G. W. Howgate, *Santayana and humanism* (1935); P. A. Schilpp (ed.), *The philosophy of G. Santayana* (Evanston — Chicago, 1940, *cu bibliografie*): „Revue International de philosophie“, nr. 63, 1963, fasc. 1: G. Santayana *(cu bibliografie).* R. Caponigri, *G. Santayana*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine.* Portraits II, 1964, p. 1253—1295 (cu bibliografie); D. Cary, *Santayana, The Later Jears* (1963); G. Santos Escudero, Bibliogr. general de G. Santayana (1965); M. White, *Science and sentiment in America*, N. Y., 1972, p. 240—265; A. S. Bogomolov, *Burjuaznaia filosofia S.U.A. XX veka*, 1974, p. 190—205; *Dictionary of American Philosophy*, by St. E. Nauman, Jr., N. Y., 1973, p. 237—239.

[6] M. White, *Science and Sentiment in America. Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Devey*, Oxford University Press, New York, 1972, p. 241, 245. Autorul subliniază că încă în 1911 (în: *The Genteel Tradition in American Philosophy*), Santayana „s-a disociat el însuși în mod hotărît de tradiția idealistă a lui Edwards, Emerson și Royce, formulînd totodată un atac la adresa calvinismului și transcendentalismului“ (*Ibidem*, p. 24—242).

[7] Vezi: *Philosophen-Lexikon*, II, p. 409; A. S. Bogomolov, *Op. cit.*, p. 197; P. Kurtz (*American Philosophy*, p. 220) o spune clar: „*Domeniul materiei* și al substanței este principalul în natură (Santayana pretinde a fi în cele din urmă materialist). *Domeniul esenței*, expresie a platonismului

Scanned with OKEN Scanner

Santayana însuşi numea „naturalismul sau materialismul meu“: acesta „nu este o opinie academică, nu este o supravieţuire a materialismului secolului al XIX-lea“, ci „este convingerea zilnică ce mi-a parvenit, ca şi tatălui meu, din experienţă şi observarea lumii, şi, în special, din credinţele şi pasiunile mele. Mi se pare că acei care nu sînt materialişti nu pot să fie buni observatori, siguri de ei înşişi“[8].

„Viaţa Raţiunii“ conţine secretul construcţiei teoretice a lui Santayana, aşa cum *Fenomenologia spiritului* conţinea taina filosofiei hegeliene, fapt observat deja de comentatori[9]. Aici iese în prim plan „naturalismul“: „Raţiunea s-a născut într-o lume deja organizată minunat; ea şi-a aflat precursorul în ceea ce se cheamă viaţă, iar locul în corpul animal... Raţiunea a survenit astfel în ultimul stadiu al unei adaptări care s-a realizat vreme îndelungată în iraţional, şi chiar în procesele inconştiente. Natura a precedat-o, împreună cu întreg complexul de constituire a mobilurilor şi condiţiilor care îi dă raţiunii şi funcţiile specifice şi punctul ei de sprijin“[10]. „Reaţiunea este cea care înfăţişează, mai exact constituie, singurul interes formal, anume cel al armoniei“, dincolo de ceea ce este ea ca atare: „funcţie a umanului“[11].

Viaţa Raţiunii şi *Domeniile existenţei* exprimă o gîndire în esenţă dialectică, marcată de preocuparea pentru o viziune ontologică, în care: „materia“, esenţa, spiritul şi adevărul sînt tratate unitar şi în specificitatea lor, fără să lipsească o tendinţă de fuzionare a „domeniilor“ în planul esteticului. De fapt, ca scriitor, Santayana nu putea să nu caute rosturile creaţiei poetice în planul mai general

său, se referă la formele oricărui lucru actual şi posibil ca dat nemijlocit «spiritului» în percepţie sau în gîndire“.

[8] G. Santayana, *Brief Story of my Opinions*, în: *Contemporary American Philosophy. Personal Statements*, ed. by G. P. Adams and W. P. Montague, New York: The MacMillan Company, 1930, p. 248. Santayana consideră că „numai aceasta a fost filosofie veritabilă: aceasta numai a fost viaţa raţiunii“ (*Ibidem*, p. 248—249).

[9] *Vezi:* R. Caponigri, *Georges Santayana*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, sous la direction de Sciacca: *Portraits*, Second Volume, 1964, p. 1267: *„sursa veritabilă, pe care însuşi Santayana o indică“: Fenomenologia spiritului a lui Hegel.*

[10] G. Santayana, *The Life of Reason or The Phases of Human Progress*, One Volume Edition, revised by the Author in Collab. with. D. Cary, Ch. Scribner's Sons, New York, 1953, p. 4.

[11] *Ibidem*, p. 73, 75.

Scanned with OKEN Scanner

al ansamblului formelor creației. „Aspectul decorativ și poetic al artei și al naturii — scria el — m-a fascinat totdeauna și mi-a reținut atenția mai presus de oricare alt lucru“[12].

Dincolo de influențele pe care le-a asimilat[13], Santayana rămîne unul dintre gînditorii care au proiectat o analiză a existenței considerată în domeniile ei fundamentale specifice, așa după cum în epocă, pe un alt plan, dar într-un „realism critic“, desfășura N. Hartmann.

Autorul *Vieții Rațiunii* participă totodată la eliberarea spiritului, la emanciparea lui de orice îngrădire și frustrare. „Pentru rațiune — scria el — Viața Rațiunii este idealul căruia orice în lume trebuie să-i fie subordonat“; „rațiunea adaugă la cele naturale o ordine perfectă pe care numai ea o poate introduce în ele“[14].

b. O evoluție mai hotărîtă spre naturalism cunoaște gîndirea lui *Roy Wood Sellars*[15], participant, de asemenea, la manifestul din

[12] G. Santayana, *Brief Story of my Opinions*, p. 256.

[13] Santayana recunoaște (în: *Ibidem*, p. 245, 249), influența lui Royce și a lui Hegel și James, dar, mai presus de toate, pe cea a vechilor greci.

[14] G. Santayana, *The Life of Reason*, p. 180, 181. În ce măsură, sub influență hegeliană, realismul antrenează aici idealismul obiectiv, aceasta rămîne o problemă deschisă. Oricum, chiar cu asemenea alunecări în direcția idealismului, Santayana păstrează rezerve față de idealismul ca atare, precizînd că „necesitatea naturalismului ca fundament pentru toate opiniile mele pe mai departe mi-a fost clară de la începuturi“ (*Brief Story of my Opinions*, p. 245).

[15] *Lucrări principale: Realismul critic* (*Critical Realism, 1916*); *Esențialul logicii* (*The Essentials of Logic*, 1917; ed. II 1924); *Părțile esențiale ale filosofiei* (*The Essentials of Philosophy*, 1917); *Următorul pas în religie* (*The Next Step in Religion*, 1918); *Naturalismul evoluționist* (*Evolutionary Naturalism*, 1921); *Principiile și problemele filosofiei* (*The Principles and Problems of Philosophy*, 1926); *Religia în epocă* (*Religion Coming of Age*, 1928); *Filosofia realismului fizic* (*The Philosophy of Physical Realism*, 1932); *Manifestul umanist* (*A Humanist Manifesto*, 1933); *Filosofie pentru viitor* (*Philosophy for the Future;* The Quest of Modern Materialism, 1949 — coautor); *Afirmarea realismului critic* (*A Statement of Critical Realism*, 1939); Lending a Hand to Hylas (1968); Reflections of American Philosophy from Within, 1969).

Despre Sellars: „Philosophy and Phenomenological Research“, No 1, 1954, p. 1—103: A Symposium in Honor of R. W. Sellars (cu bibliografie); A. S. Bogomolov, *Burjuaznaia filosofia S.U.A. XX veka*, 1974, p. 205—217.

Scanned with OKEN Scanner

1920, considerat ca „naturalist evoluționist, materialist și umanist", opus „dualismului psiho-fizic"[16].

De fapt, încă de timpuriu Sellars scria: „Am început să lucrez la propria mea viziune despre lucruri în legătură cu concentrarea asupra conceptelor fundamentale ale științei. Din momentul acesta metoda mea a început cu realismul naturalist și a avansat pas cu pas spre realismul științific... Însoțitorul acestui interes pentru știință a fost revoltat împotriva religiei tradiționale și a manifestat un interes crescînd pentru existența umană și mișcările sociale. Am dat complet la o parte supranaturalismul și am considerat că esența religiei constă în efortul omului de a salvgarda ceea ce el concepe ca valabil"[17].

Este, desigur, o explicație de tip iluminist, dar ea interesează aici ca un corolar al naturalismului, cuprinzînd un ateism *sui generis* și, mai ales un umanism: „mi-am adus contribuția la «Realism, Naturalism și Umanism» (articol în vol. *A. Humanist Manifesto,* 1933, semnat de 34 de gînditori și savanți — n.n.), deoarece am înțeles că acești termeni descriu foarte corect viziunea mea în teoria cunoașterii, cosmologie și teoria valorilor"[18]. Apropiindu-se mai tîrziu de materialism, Sellars scria: „schimbarea presupune ceva intens care se poate schimba. Căci schimbarea este totdeauna schimbare în desfășurarea realului"[19].

„Realismul critic" își dă astfel întîlnire cu materialismul, fără prea largi dezvoltări care să permită înțelegerea limitelor pînă la care ajunge Sellars în acceptarea materialismului. Se pare însă că, deși critica materialismului mecanicist arată că el se gîndea la un materialism nemecanicist, lucrările sale oferă mai mult declarații

[16] P. Kurtz (ed.): *American Philosophy,* p. 363.

[17] R. W. Sellars, *Realism, Naturalism, and Humanism,* în: *Contemporary American Philosophy,* Vol. II, 1930, p. 263.

[18] *Ibidem,* p. 267. „Refuzul idealismului în teoria cunoașterii" a condus la „realismul critic", care implică „realismul fizic" (*Ibidem,* p. 274). Mai mult, Sellars merge „de la realismul critic la teoria reflectării", e adevărat, mai mult în forma „teoriei corespondenței" (vezi: A. S. Bogomolov, *Op. cit.,* p. 205, 207).

[19] R. W. Sellars, *The Philosophy of Physical Realism,* New York, 1932, p. 303. „Realismul critic" este „dualism epistemologic", care „a fost adoptat în opoziție cu monismul epistemologic al noilor realiști. Se respinge astfel afirmația că ideea (datul senzorial) este identică cu lucrul" (R. W. Sellars, *A Statement of Critical Realism,* în: „Revue International de Philosophie", 3, 1939, p. 475).

Scanned with OKEN Scanner

de acceptare a punctului de vedere al materialismului și mai puțin o angajare în elaborarea sistematică dialectică a materialismului.

Oricum, concepția lui Sellars rămîne semnificativă pentru evoluția „realismului critic", una mai hotărîtă spre materialism decît cea a lui Santayana și a altor reprezentanți noi ai „realismului critic" american, care merge cel mult pînă la naturalism, păstrîndu-se într-o viziune eclectică, în care eliberarea de idealism rămîne încă o problemă greu de rezolvat.

B. „Realismul critic" a cunoscut forme particulare în filosofia germană, începînd cu varianta neokantiană și elaborat apoi într-o amplă ontologie: „ontologia critică" a lui N. Hartmann, al cărei centru îl constituie „modul cum realitatea este dată"[20].

a. În continuarea „realismului critic" neokantian (Riehl, Külpe ș.a.), *Erich Becher*[21] accentuează scientismul din realism, încercînd un acord al acestuia cu vitalismul, mai exact cu „psihovitalismul": în tot ceea ce există acționează un „suflet supraindividual". Becher însuși scrie: „orice real este, după esența sa internă, psihic sau în-

[20] M. Florian, *Cunoaștere și existență*, București, 1939, p. 167. Autorul consideră că N. Hartmann „pune în lumină elementul transcendent și deci afectivitatea ca «act transcendent» cu acces la realitate"; Hartmann „relevă cu justețe greșeala idealismului: a suprimat transcendența din raportul de cunoaștere" *(Ibidem)*.

[21] Studii la Bonn cu B. Erdmann, profesor la Münster (1909) și München (din 1916). *Lucrări principale: Conceptul de atribut la Spinoza* (*Der Begriff des Atributes bei Spinoza*, 1905); *Premisele filosofice ale științelor exacte ale naturii* (*Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, 1907); *Problemele fundamentale ale eticii* (*Die Grundfragen der Ethik*, 1907); *Darwinismul și etica socială* (*Der Darwinismus und die soziale Ethik*, 1909); *Creier și suflet* (*Gehirn und Seele*, 1911); *Naturphilosophie* (1914); *Științele spiritului și științele naturii* (*Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, 1921); *Autoexpunere* (*Selbstdarstellung*, 1921, erw. Aufl., 1923); *Metafizica și științele naturii* (*Metaphysik und Naturwissenschaften*, 1926); *Fundamentele și limitele cunoașterii naturii* (*Grundlagen und Grenzen der Naturerkenntnis*, 1926); *Introducere în filosofie* (*Einführung in die Philosophie*, 1926); 2. Aufl., 1949).

Lista lucrărilor lui E. Becher în: Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, 1921, p. 41—42; E. Becher, *Deutsche Philosophen*, hrsg. von H. Becher, München u. Leipzig, Dunker & Humblot, 1929, p. 307—319 (la p. 279—306: E. Becher, *Die Philosophie der Gegenwart*); Philosophen-Lexikon, I, p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

rudit cu psihicul"; ipoteza psihovitalistă „vede în realitățile psihice... principiile proprii vieții" sau, altfel, „unul și același *psihic supraindividual*" domnește „în diferitele organisme individuale"[22].

Aceasta îl conduce însă dincolo de „realism", la un „idealism spiritualist"[23].

Într-o formă mai sistematică, dar și mai accentuat orientată spre ceea ce s-a numit „idealismul spiritualist", se înfățișează „realismul critic" al lui *Alois Wenzl*[24], continuator al lui E. Becher. De fapt, acesta din urmă și anunță tema care va domina opera lui Wenzl: „în

[22] *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 19, 20.

[23] Vezi: W. Moog, *Op. cit.*, p. 140. După A. Fischer (*E. Bechers Entwicklung und Stellung in der Philosophie der Gegenwart,* în: E. Becher, *Deutsche Philosophen,* p. XXVII), în strînsă legătură cu problematica timpului său, lucrările lui Becher „denotă clar noua voință și curajul către metafizică, ce deosebește modalitatea de a filosofa din zilele noastre de atitudinile pozitiviste și naturaliste ale secolului trecut".

[24] Studii la München (1912) și tot aici profesor de filosofie (1926—1946). *Lucrări principale: Tabloul naturalist-științific al lumii în contemporaneitate* (*Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart,* 1929); *Problema corp-suflet* (*Das Leib-Seele-Problem,* 1933); *Metafizica fizicii astăzi* (*Metaphysik der Physik von heute,* 1935); *Știință și concepție despre lume* (*Wissenschaft und Weltanschauung,* 1936, 2. Aufl., 1949); *Grafologia ca știință* (*Graphologie als Wissenschaft,* 1937); *Metafizica biologiei astăzi* (*Metaphysik der Biologie von heute,* 1938); *Filosofia ca o cale de la limitele științei la hotarele religiei* (*Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion,* 1939, 2. Aufl., 1956); *Tehnica ca problemă filosofică* (*Die Technik als philosophisches Problem,* 1946); *Știința naturii și creștinismul* (*Naturwissenschaft und Christentum,* 1948); *Filosofia libertății* (*Philosophie der Freiheit,* 2 vol., 1947—49); *Ontologia libertății* (*Ontologie der Freiheit,* 1948); *Orientările spirituale ale veacului nostru* (*Geistige Strömungen unseres Jahrhunderts,* 1948); *Materie și viață ca probleme ale filosofiei naturii* (*Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie,* 1949); *Nemurirea, semnificația ei metafizică și antropologică* (*Unsterblichkeit, ihre metaphysische und antropologische Bedeutung,* 1951); *Problemele filosofice delimitative ale științei moderne a naturii* (*Die philosophieschen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft,* 1954, 2. Aufl., 1961); *Teoria aptitudinilor* (*Theorie der Begabung,* 1934, 2. Aufl., 1957). *Despre Wenzl:* Philosophen-Lexikon, II, p. 858; *Die deutsche Philosophie nach 1945,* Berlin, 1961, p. 40—52, Al. Boboc, *Kant și neokantianismul,* București, 1968, p. 108—109; *Sovremenaia burjuaznaia filosofia,* Moskva, 1972, p. 333—335.

Scanned with OKEN Scanner

filosofie se ridică totdeauna problema dacă și cum sînt compatibile știința și religia"[25].

Wenzel unește „realismul critic" cu „metafizica inductivă" (Lotze, Fechner), pe aceste baze căutînd în diferitele „domenii faptice ale realității", pe care le studiază fizica, biologia, psihologia, o „libertate originară" și opunîndu-se astfel pozitivismului. „Fiecare știință a realității își are metafizica sa", adică generează puneri filosofice de probleme" și, de aceea, pozitivismul „este nerodnic"[26].

„Orientarea metafizicii" merge spre un spiritualism *sui-generis*, argumentat cu mijloace ale analizei științelor moderne: tot ceea ce există este, în ultimă instanță, „complexul esențelor sufletești"[27]. Un „realism critic" conduce „înapoi la realitatea lumii"[28], dar a „lumii" înțeleasă ca „manifestarea și expresia voinței și a ideii"[29].

b. Forma cea mai elaborată a „realismului critic", constituită însă într-o orientare specifică, de mare semnificație teoretico-filosofică, rămîne „ontologia critică" a lui *Nicolai Hartmann*[30], unul dintre cei mai mari gînditori contemporani.

[25] E. Becher, *Deutsche Philosophen*, p. 3.

[26] A. Wenzl, *Metaphysik der Biologie von heute*, F. Meiner, Leipzig, 1938, p. 3.

[27] A. Wenzl, *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, F. Meiner, Leipzig, 1939, p. 189—190.

[28] *Ibidem*, p. VII.

[29] A. Wenzl, *Die philosophischen Grundfragen der modernen Naturwissenschaft*, Stuttgart, 1954, p. 129—130.

[30] Născut la Riga, în 1882, studii de medicină, filologie clasică și filosofie la Dorpat, Petersburg și Marburg. Profesor la Marburg (1920), Köln (1925), Berlin (1931), Göttingen (1945—1950). *Lucrări principale: Principiile unei metafizici a cunoașterii* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921, ed. 5-a 1965); *Filosofia idealismului german* (*Philosophie des deutschen Idealismus;* Bd. I, 1923; Bd. II, Hegel, 1929; într-un volum, ed. 3-a, 1974); Ethik (1926, ed. 4-a 1962); *Problema existenței spirituale* (*Das Problem des geistigen Seins*, 1933, ed. 3-a 1962); *Asupra fundamentelor ontologiei* (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, ed. 3-a 1948); *Posibilitate și realitate* (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938; ed. 3-a 1966); *Construcția lumii reale* (*Der Aufbau der realen Welt*, 1940, ed. 3-a 1964); *Noi căi în ontologie* (*Neue Wege der Ontologie*, 1942, ed. 5-a, 1969); *Filosofia naturii* (*Philosophie der Natur*, 1950, 1980); *Gînduri teleologice* (*Teleologisches Denken*, 1951; ed. 2-a 1966); *Estetica* (*Ästhetik*, 1953, ed. II, 1966); *Introducere în filosofie* (*Einführung in die Philosophie*, 1950, ed. 3-a, 1954); *Convorbiri filosofice* (*Philosophische Gespräche*, 1954); *Scurtă autoexpunere* (*Kurze Selbstdarstellung*,

Scanned with OKEN Scanner

„Ontologia critică", noua direcție de gîndire propusă de N. Hartmann, constituie totodată o amplă sinteză teoretico-filosofică și o impresionantă construcție sistematică, pornind de la principiul: „nimeni nu începe cu propria sa gîndire. Fiecare găsește în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor... El preia conținutul marilor probleme din studiul istoric în care aces-

în: Philosophen-Lexikon, I, 1942); *Metafizica problemelor* (*Die Metaphysik der Probleme*, 1960).

Sub genericul: *Kleinere Schriften* (vol. I—III, 1955—58) au fost adunate studiile cele mai importante ale autorului. Acestea, ca și bibliografia principală asupra lui N. Hartmann, se află în: Nicolai Hartmann, *Der Denker und sein Werk*, Göttingen, 1952, p. 283—312; Francesco Barone, *N. Hartmann*, Torino, 1957, p. 357—431; Ingeborg Wirth, *Realismus und Apriorismus in N. Hartmanns Erkenntnistheorie*, Berlin, 1965 (bibliografia din perioada 1952—1965); Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, 1973 (bibliografia pînă în 1973, p. 8—11 și pe parcursul lucrării).

Dintre lucrările asupra lui N. Hartmann menționăm numai cîteva (o enumerare exhaustivă ar necesita spațiu foarte larg): H. Leisegang, *N. H. zum Gedächtnis* („Zeischrift für philos. Forschung", V. 1951); *N. H., Der Denker und sein Werk*, hrsg. von H. Heimsoeth u. R. Heiss (1952); E. Mayer, *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. H.* (1952); C. T. Frey, *Grundlagen der Ontologie N. Hartmanns* (1955); H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns* (1959); B. v. Brandenstein, *Teleologisches Denken. Betrachtungen zum gleichnamigen Buch N. Hartmanns* (1960); H. M. Baumgartner, *Die Unbedingtheit des Sittlichen* (1962); A. Möslang, *Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie N. Hartmanns* (1964); B.-G. Maliandi, *Wertobjektivität und Realitäterfahrung bei N. H.* (1966); H. Oberer, *Vom Problem des objektivierten Geistes* (1965); T. N. Gornștein, *Filosofia Nicolaia Gartmana* (Leningrad, 1969); W. Bulk, *Das Problem des idealen An-sich-Sein bei N. H.* (1971); R. Gamp, *Die interkategoriale Relation und dialektische Methode in der Philosophie N. Hartmanns* (1973); W. Stegmüller, *Kritischer Realismus:* N. Hartmann, în: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. I (6. Aufl., 1978, cu bibliografie la p. 707—709); E. H. Cadwallader, *Value Trichotomizing in Philosophy and Psychology:* On N. Hartmann and K. Horney (în: „Philosophy and Phenomenological Research", vol. 39, nr. 2, 1978, p. 219—226); S. Huang, *Problemgeschichte der Philosophie im Sinne N. Hartmanns* (Diss., 1979).

Menționăm: a) o bibliografie selectivă pînă în 1950 aflăm în: Philosophen-Lexikon, I, p. 470—471; b) se află în pregătire o bibliografie cu pri-

Scanned with OKEN Scanner

tea se află“[31]. Gîndirea sistematică trebuie însă să meargă pe altă cale decît cea „a sistemelor filosofice“, spre o „metafizică nespeculativă“, ca „fundament al unei noi ontologii“[32].

Așa cum se poate constata, gîndirea lui Hartmann este dominată de interesul ontologic. El refuză construcția de sisteme de tip clasic și elaborează o sistematică filosofică în concordanță cu noua experiență a științei și cu ceea ce el numea „conținutul problemelor“, îndemnînd la o meditație asupra existenței. „Nici o filosofie — scria el — nu începe cu ea însăși, ci presupune totdeauna travaliul științelor pozitive, chiar și atunci cînd acesta se află la început“[33]. Sistematica „nu traduce o voință de sistem“, ci este „expresia conștientă a grijii ontologice care-l domină pe gînditor“[34].

Hartmann critică gnoseologismul modern și pozitivismul, după cum critică și idealismul „speculativ“, susținînd *primatul ontologiei* asu-

lejul aniversării, în 1982, a 100 de ani de la nașterea lui N. Hartmann (în septembrie 1982, la Leusden, Olanda: simpozion cu tema: Teoria valorii în etica lui N. Hartmann); c) elemente noi pentru înțelegerea atitudinii lui N. Hartmann față de contemporanii săi și în epocă oferă: Nicolai Hartmann u. Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, hrsg. von Frida Hartmann u. Renate Heimsoeth, Bouvier, Bonn, 1978. Atrag atenția mărturiile despre receptivitatea lui N. Hartmann față de nou și față de mișcările sociale de la începutul veacului: la Petersburg, el „a luat parte la năzuințele de libertate ale studenților“ (p. 321).

[31] N. Hartmann, *Kurze Selbtsdarstellung*, în: *Philosophen-Lexikon*, I, p. 454. Filosofia nu mai poate fi o „metafizică a sistemelor“, ci una a problemelor, „istoria problemelor și a rezolvărilor lor“, (*Ibidem*, p. 455). Ceea ce trebuie să rețină atenția de aici s-ar rezuma astfel: principalul în fiecare epocă îl constituie „gînditorul care pune probleme (*der Problemdenker*)“; fără a renunța la năzuința sistematică, filosofia trebuie să evite închiderea într-un sistem (vezi: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, Editura științifică, București, 1973, p. 12—16).

[32] N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung* (1931); în: *Kleinere Schriften*, Bd. I, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1955, p. 49, 51.

[33] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland* (1946), în: *Kleinere Schriften*, I, p. 58. Dar „un fundament unitar al filosofiei poate fi aflat numai în orientarea acesteia spre bazele existenței“ (*Ibidem*, p. 62).

[34] S. Breton, *L'Être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. Hartmann*, Emm. Vitte, Lyon, 1962, p. 12. Autorul remarca aici că, Hartmann a sesizat „păcatul idealismului“; el a subliniat că, la început nu a fost nici „spiritul“, nici „verbul“, nici acțiunea, ci „existența“, susținînd un „realism integral“ (*Ibidem*, p. 13, 14).

pra gnoseologiei și un „realism“ elaborat ca „ontologie a cunoașterii“: „cunoașterea nu înseamnă creare, producere, naștere, a unui obiect, așa cum a căutat să ne facă să credem idealismul mai vechi sau mai nou, ci o prindere *(Erfassen)* a *ceva care există înainte de cunoaștere și independent de ea“ (subl. n.)*[35]. Și mai clar: „În orice cunoaștere stau laolaltă un obiect de cunoscut și un subiect care cunoaște. Relația dintre acestea este cunoașterea însăși“; „cuprinderea *(Erfassen)* nu înseamnă strîngerea obiectului în subiect, ci numai restrîngerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire în subiect, produs al cunoașterii sau «imaginea» obiectului“; „în obiect nu ia naștere nimic nou, în subiect se naște însă conștiința obiectului cu conținutul ei: «imaginea» obiectului“[36].

Menționăm că esențială pentru Hartmann nu este relația gnoseologică subiect-obiect, ci relația „ontologică“: *obiectiv-transobiectiv*. Din punct de vedere „ontologic“, existența este independentă de obiectivarea ei prin cunoaștere: „există ceva în afara conștiinței, în afara sferei logice și a granițelor rațiunii“; indicînd „domeniul relației cognitive a unui subiect drept «curte a obiectelor»“, putem spune că... tot ce se află dincolo de această «curte» este transobiectiv“[37].

Realizarea unei „ontologii (metafizici) a cunoașterii“ deschide calea „ontologiei critice“ ca atare, o reconstrucție „realistă“ în teoria existenței. Căci atît „teoria cunoașterii“, cît și celelalte discipline fi-

[35] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl. W. de Gruyter, Berlin, 1941, p. 1.

[36] *Ibidem*, p. 43, 44. Apropierea acestui realism de materialism în gnoseologie (vezi: Al. Boboc, *Op. cit.*, p. 17—47) constituie un fapt ce evidențiază gratuitatea aprecierilor de genul: concepția lui Hartmann „este o variantă a idealismului obiectiv“; în ea „se unește idealismul obiectiv cu o serie de teze ale teoriei idealist-subiectiviste a cunoașterii“ (T. N. Gornstein, *Filosofia N. Gartmana*, Izdatelistvo „Nauka“, Leningrad, 1969, p. 267).

[37] N. Hartmann, *Grundzüge*, p. 182, 197. Esențialul îl constituie aici faptul că, obiectul nu depinde de subiect, poziția „obiectului“ în relația cognitivă lăsînd valabilă existența unui „transsubiectiv“ de cunoscut. Așa cum preciza W. Stegmüller (*Op. cit.*, p. 284), „deoarece lumea reală este pur și simplu transcendentă conștiinței, ea se poate reflecta, după Hartmann, numai în forma imaginii.“ De fapt, încă demult s-a spus, pe bună dreptate, că modul în care „este dată realitatea“ constituie „centrul ontologiei critice“ (M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, Casa Școalelor, București, 1947, p. 98).

Scanned with OKEN Scanner

losofice conduc cu necesitate la „știința filosofică fundamentală", a ceea ce Aristotel numea „Ființa ca fiind" *(Sein als Seiendes)*, către care trebuie să se îndrepte „noua ontologie"[38].

Analizînd „sferele existenței" (reală și ideală), „momentele existenței" („existența efectivă" — *Dasein* și esența — *Sosein)*, Hartmann critică teza rupturii dintre existență și esență, cu legarea acesteia din urmă de „sfera idealității" și propune principiul: „orice existent, ideal sau real, este nu numai esență, ci și existență efectivă"; „orice esență a ceva «este», de asemenea, esența dată a ceva. Numai că *ceva*-ul nu este aici unul și același"[39].

Hartmann nu acceptă reducționismul, ci, dimpotrivă, autonomia „sferelor": „nu este nicidecum în esența idealului în genere de a domina asupra realului, după cum nu este nici în esența realului de a fi pătruns de structurile idealului"[40].

Mersul general al operei hartmaniene justifică teza pe care autorul a susținut-o în diferite contexte că: „orientarea filosofiei contemporane către ontologie și realism", din orice unghi de vedere ar fi privită, are ca premisă „datul real"; „există numai o realitate, anume aceea a lumii reale, în care năzuim, trăim, în care acționăm și sperăm, suferim, experimentăm, suportăm și cunoaștem" și, de aceea, numai doctrina „existentului ca atare" este „adevărata *philosophia prima*"[41].

[38] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, p. 56. „Ontologia nu este teoria obiectului, nu este știința despre obiecte în genere, ci știința «Ființei ca fiind»" (N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 2. Aufl., W. de Gruyter, Berlin, 1941, p. 39).

[39] *Ibidem*, p. 123, 133. Pentru semnificația analizelor ontologice hartmaniene vezi Al. Boboc, *Op. cit.*, p. 48—141. Menționăm că, în „ontologie" sînt analizate nu doar „existențele" (inclusiv „existența spirituală"), ci și valorile, Hartmann fiind unul dintre reprezentanții de seamă ai eticii valorilor și ai axiologiei moderne ca atare, participînd la distincția de perspectivă dintre obiectivitatea și funcționalitatea valorilor.

[40] N. Hartmann, *Grundlegung*, p. 312; „Sau altfel: se întîlnește și existență ideală căreia nu-i corespunde nici un real, după cum se întîlnește și existență reală care scapă structurilor ideale. Pentru prima avem exemple în cîmpul matematicilor, pentru cea de a doua — în cel al valorilor și logicului"; „nici întreaga existență ideală nu iese din structura reală, nici aceasta din urmă nu se reduce la existența ideală" (*Ibidem*, p. 312, 313).

[41] N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Panverlagsgesellschaft, Berlin, 1931, p. 7, 8, 32.

Scanned with OKEN Scanner

Fără a ne opri la alte dezvoltări ale acestei ample ontologii, de fapt încercări de a privi totul sub specia ontologicului, menționăm valoarea deosebită a discuțiilor pe următoarele teme: „modurile existenței" („posibilitate" și „realitate"); „principiile existenței", structura stratificată a „existenței reale", teoria „categoriilor generale" și a „categoriilor speciale, întrucît „realul are patru straturi": anorganic, organic, psihic și spiritual); „analiza categorială a finalității", însoțită de critica finalismului și de pledoaria pentru un determinism nemecanicist; „existența spirituală", cu distincția între „spiritul obiectiv", subiect al istoriei și „spiritul obiectivat" (sfera creațiilor culturale) și „prelungirea" acestuia în atemporal; particularitățile „obiectivației", în care „creatura supraviețuiește creatorului"; se constituie (după „legea generală a obiectivației") o relație între „planul din față" *(Vordergrund)* și „fundal" *(Hintergrund)* și, în cele din urmă, un raport cu „trei termeni" (întrucît „la purtătorul real" și la „bunul spiritual" se adaugă „spiritul viu", personal sau chiar obiectiv).

Un loc aparte în acest context ontologic ocupă ontologia idealității, îndeosebi analiza ontologică a valorilor (a valorilor etice și estetice, în particular), care au condus la întemeierea ontologică a axiologiei și la întemeierea axiologică a eticii și esteticii[42]. O asemenea panoramă a existenței (reale, spirituale, culturale ș.a.) îndreptățește aprecierea: „ontologia sa conține întregul *corpus metaphysicum* al istoriei spirituale occidentale, însă acest corp este fără suflet."[43].

[42] Vezi Al. Boboc, *Op. cit.*, p. 113—208. Cercetarea specială a esteticii hartmaniene, cu aducere la zi a discuțiilor în tema reconstrucției esteticii, în Al. Boboc, *N. Hartmann și estetica modernă*, ca: *Studiu introductiv la:* N. Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, p. V—LIV.

Ideile centrale ale acestor dezvoltări: etica și estetica sînt studii fundamentale asupra unui anumit tip de valoare; valoarea ca valoare nu se reduce la realizările valorice, nici la bunuri sau aprecieri; ca „esențialități" sau „Idei platoniciane" (*Ethik*, 1926, p. 109), valorile conferă existenței sens", dar „nu sînt sursa realității, ci justificarea ei apriori"; spre deosebire de valorile etice („valori ale unui existent în sine"), valorile estetice sînt valori ale „apariției ca apariție", se constituie „numai în real", ca valori ale unui „existent pentru noi"; „obiectul estetic" are o ontologie proprie, fără de care estetica însăși nu se poate constitui. Căci tocmai pentru a fi o estetică, ea trebuie să fie filosofică.

[43] Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl., II. Teil.: *Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg — Wien, 1960, p. 561.

Scanned with OKEN Scanner

Dincolo de toate acestea, opera lui Hartmann prilejuiește oricînd o întîlnire rodnică cu problematica de bază a filosofiei, îndeosebi a eticii valorilor și a esteticii. Așa cum s-a arătat, nici o „întîlnire cu etica valorilor“[44] nu-l poate ocoli pe Hartmann, după cum nu-l poate ocoli nici o dezvoltare constructivă mai de seamă din zilele noastre. Receptiv față de nou, animat de o năzuință sistematică ce nu s-a închis într-un sistem, el a avut cultul valorilor și al omeniei, dorindu-și un cadru de viețuire propriu afirmării capacității creatoare, a lui și a omului ca atare[45].

c. „Ontologia critică“ a păstrat un echilibru în mișcarea „realistă“ și în filosofia interbelică în general, între ontologie și celelalte domenii teoretico-filosofice. Hartmann nu a transformat pledoaria pentru ontologie în ontologism, el respectînd principiul criticist al autonomiei și ireductibilității domeniilor, dar și al interacțiunii acestora.

Ca urmare, alte dezvoltări ontologice — G. Jacoby, A. Pichler — trebuie delimitate de „ontologia critică“, îndeosebi în măsura în care nu au păstrat spiritul „realist“ al acesteia și au evoluat spre spiritualism, sesizînd însă dificultatea pluralismului ontologic. Ontologia — preciza Günther Jacob[46] este o teorie asupra relațiilor formale cele mai generale ale realității; ontologia realității“ este una

[44] Vezi: H. Drexler, *Begegnungen mit der Wertethik*, Vandenhoeck & Ruprecht în Göttingen, 1978, p. 167 urm.

[45] Atunci cînd cu ani în urmă (vezi *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, p. 216) menționam comunicarea prof. Heinz Maus (de la Marburg) făcută de prof. C. I. Gulian, în legătură cu intenția lui N. Hartmann de a se stabili în R.D.G. nu cunoaștem că întemeietorul „ontologiei critice“ exprima „adesea, în cei mai buni ani ai săi“, dorința „de a-și încheia activitatea de dascăl într-un mic oraș, poate în Rostock sau în Greifswald“ (A. Hübscher, *Von Hegel zu Heidegger*, Ph. Reclam Jun. Stuttgart, 1961, p. 158).

[46] *Lucrări principale: Estetica lui Herder și Kant* (*Herders und Kants Ästhetik*, 1907); *Der Pragmatismus* (1909); *Ontologie generală a realității* (*Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, I, 1925; II_1, 1928; II_2, 1928; II_4, 1932; II_5, 1955); *Pretenția logisticienilor la logică și istoriografia ei* (*Der Anspruch der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschriebung*, 1962). Vezi: G. Lehmann, *Op. cit.*, p. 426—436; B. v. Freytag-Löringhoff: G. Jacoby, *80 Jahre alt* (cu bibl., în „Zeitschrift für philos. Forschung“, Bd. XV, 1961); *Die deutsche Philosophie nach 1945, Berlin*, 1961, p. 36—42.

Scanned with OKEN Scanner

generală și se opune „unei ontologii speciale a realității", chiar unei „ontologii a imanenței conștiinței"[47].

Este adevărat, nu aceste încheieri sînt semnificative pentru orientarea „realismului critic", mișcare filosofică amplă, înscrisă totodată ca o reacție antispeculativă și antipozitivistă, dar și, realmente, antiidealistă, fără să formuleze o opțiune, ci menținînd ceea ce N. Hartmann numea un „dincoace de idealism și realism".

Desigur, o asemenea formulă nu este satisfăcătoare. În măsura în care prin ea se urmărește evitarea reducționismului și nu înscrierea dogmatică într-o soluție, „dincoace"-le trebuie privit, în primul rînd, ca manifestare a unei exigențe critice și nu suspectat pur și simplu de intenția căutării celei de „a treia căi", a neutralismului în filosofie.

5. ALTE FORME. JOH. REHMKE. E. MEYERSON

Fără pretenție la o cuprindere exhaustivă a formelor „realismului", atragem atenția în continuare numai asupra cîtorva dintre ele, îndeosebi cele legate de creații teoretice remarcabile, cu largă acțiune în gîndirea contemporană.

a. Pentru început menționăm „filosofia realității" a lui *Heinrich Maier* (1867—1933)[1], care, în opoziție cu idealismul „logic" neokan-

[47] G. Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, Bd. I, M. Niemeyer, Halle a. S., 1925, p. 1, 13, 164. Mai mult decît această „Immanenzontologie", autorul propune o „Transzendentontologie", a „lumii timpului", și o „Ideenontologie", a „spiritului" (subiectiv, obiectiv și absolut). Aceasta din urmă este hotărîtoare și justifică și „ontologia teologică" (*Allgemeine Ontologie...*, Bd. II 5, 1955, p. 963 urm.), formulînd ideea „luptei împotriva ateismului ca o luptă împotriva desacrificării omului" (p. 863).

[1] *Lucrări principale: Silogistica lui Aristotel* (*Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vol., 1896—1900, ed. 2-a 1936); *Logică și teoria cunoașterii* (*Logik und Erkenntnistheorie*, 1900, ed. 2-a 1918); *Psihologia gîndirii emoționale* (*Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908); *Sokrates* (1913); *Cunoașterea istorică* (*Die geschichtliche Erkenntnis*, 1914); *Imm. Kant* (1924); *Filosofia realității* (*Philosophie der Wirklichkeit:* I: Wahrheit und Wirklichkeit, 1926; II: Die psychische Wirklichkeit, 1933—34; III: *Die psychisch-geistige Wirklichkeit*, 1935); *Orientări fundamentale în interpretarea metafizică-cosmologică a lumii* (*Grundrichtungen kosmologisch-metaphysiker Weltbetrachtung*, 1935).

tian și cu intuiționismul (Dilthey, Bergson), susține un „realism" centrat de ideea corelației dintre adevăr și realitate: „nu există un lucru în sine, ci numai *datul* străin de conștiință, transcendent"; „datul transcendent este punctul de plecare al filosofiei sale"[2].

O altă formă a „realismului", cu dezvoltări în ontologie, etică și antropologie întîlnim la *Paul Häberlin*[3]. Ontologia reprezintă pentru el premisa și temeiul oricărei construcții teoretice[4].

Despre Maier: Ed. Spranger, *Gedächtnisrede auf H. M.* (1934); N. Hartmann, *H. Maiers Beitrag zum Problem der Kategorienlehre* (1938); Philosophen-Lexikon, II, p. 107.

[2] G. Lehmann, *Die Philosophie der Gegenwart*, p. 279. Este vorba de un „obiectivism" situat în apropierea lui Meinong (*Ibidem*, p. 282). Teoria „datului transcendent" se opune imanentismului și empiriocriticismului, și totodată metodologismului neokantian.

[3] *Lucrări principale: Obiectul psihologiei* (*Der Gegenstand der Psychologie*, 1921); *Der Charakter* (1925); *Binele* (*Das Gute*, 1926); *Secretul realității* (*Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927); *Estetică generală* (*Allgemeine Ästhetik*, 1929); *Das Wunderbare* (1930); *Esența filosofiei* (*Das Wesen der Philosophie*, 1934); *Călăuză în psihologie* (*Leitfaden der Psychologie*, 1937; ed. 2-a 1941; ed. 3-a 1949); *Considerații de filosofia naturii* (*Naturphilosophische Betrachtungen*, 2 vol., 1939—40); *Omul* (*Der Mensch*, 1941); *Etica* (*Ethik im Grundriß*, 1946); *Antropologie și ontologie* (*Anthropologie und Ontologie* („Zeitschr. für philos. Forschung", IV, 1949); *Philosophia perennis* (1952); *Pedagogie generală* (*Allgemeine Pädagogik*, 1953); *Viață și formă a vieții* (*Leben und Lebensform*, 1957); *Despre om și menirea lui* (*Vom Menschen u. seiner Bestimmung*, 1959); *Autobiografie* (*Statt einer Autobiographie*, 1959); *Răul* (*Das Böse*, 1960); *O antropologie filosofică* (*Eine philosophische Anthropologie*, Schriften, Bd. II, 1969).

Despre Häberlin: X. Wyder, *Die Schau des Menschen bei P. H.* (1955); P. Kaum, *P. Häberlin, sein Leben und Werk* (1977); W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I, 6. Aufl., 1978, p. 316—345; P. Kamm, *Paul Häberlin: Leben und Werk* (Bd. II, 1981).

[4] P. Häberlin, *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*, E. Reinhardt, München, 1934, p. 145: „Ontologia filosofică nu este altceva decît filosofia în genere, anume înțelegerea existentului concret (*Dasein*) în legătură cu existența sa". Însăși „antropologia filosofică" este „ontologie specială", adică „ontologia «specială» a omului" (*Der Mensch*, Zürich, 1941, p. 7). Așa cum s-a spus, Häberlin s-a delimitat și de N. Hartmann și de Heidegger, primul fiind încă legat de relativism, al doilea — de „subiectivism" (W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 343—344). Häberlin s-a situat, ală-

Scanned with OKEN Scanner

b. Autor al unei construcții teoretice de mari proporții, sub genericul „Știința fundamentală", Johannes Rehmke[5] prilejuiește o și mai adecvată înțelegere a valorii și limitelor „punctului de vedere al realității". Căci Rehmke nu numai că nu se înrudește cu „filosofia ima-

turi de Klages și Young, între întemeietorii caracterologiei (G. Lehmann, *Op. cit.*, p. 377).

[5] *Lucrări principale: Principiul catolicismului și protestantismului* (*Das Prinzip des Katholizismus u. Protestantismus*, Zürich, 1878); *Lumea ca percepție și concept* (*Die Welt als Wahrnehmung u. Begriff*, Berlin, 1880); *Pesimismul și doctrina moravurilor* (*Der Pessimismus u. die Sittenlehre*, Leipzig, 1882); *Fiziologie și kantianism* (*Physiologie u. Kantianismus*, Eisenach, 1883); *Certitudinea noastră despre lumea externă* (*Unsere Gewißheit von der Außenwelt*, Heilbronn, 1892; 2. Aufl., 1893; 3. Aufl., 1894); *Manual de psihologie generală* (*Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, Hamburg, 1894; 2. Aufl., 1905; 3. Aufl., 1926); *Schiță a istoriei filosofiei* (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1896; 2. Aufl., 1913; 3. Aufl., 1921); *Asupra teoriei despre suflet* (*Zur Lehre vom Gemüt. Eine psychologische Untersuchungen*, Berlin, 1898; 2. Aufl., 1911); *Lume externă și lume internă. Corp și suflet* (*Außenwelt u. Innenwelt. Leib u. Seele*, Festreden der Univ. Greifswald, 1898); *Sufletul omului* (*Die Seele des Menschen*, Leipzig, 1902; 2. Aufl., 1905; 3. Aufl., 1909; 4. Aufl., 1913; 5. Aufl., 1918); *Interacțiune și paralelism* (*Wechselwirkung u. Parallelismus*, Halle, 1902); *Filosofia ca știință fundamentală* (*Philosophie als Grundwissenschaft*, Leipzig — Frankfurt, 1910; 2. Aufl., 1929); *Conștiința* (*Das Bewußtsein*, Heidelberg, 1910); *Libertatea voinței* (*Die Willensfreiheit*, Leipzig, 1911); *Logica sau filosofia ca doctrină a științei* (*Logik oder Philosophie als Wissenslehre*, Leipzig, 1918; 2. Aufl., 1923); *Autoexpunere* (*Selbstdarstellung*, în: Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, 1921); *Fundamentarea eticii ca știință* (*Grundlegung der Ethik als Wissenschaft*, 1925); Gesammelte Aufsätze, hrsg. von K. Gassen, 1928; Grundriß der Gesch. der Philosophie, 5. Aufl., 1965 (adus la zi de F. Schneider).

Bibliografia operelor (și comentariilor) lui Rehmke se află în: E. Heyde, *Rehmke-Bibliografie* (in „Grundwissenschaft", I, 1919, p. 73—83); Philosophen-Lexikon, (II, p. 329). În Grundwissenschaft. Philosophische Zeitschrift der Johannes-Rehmke-Gesellschaft (F. Meiner, Leipzig, 1919—1937, vol. 1—13) se află multe studii ale lui Rehmke, precum și cercetări asupra operei sale. În afara acestor cercetări, *menționăm:* S. Hochfeld, *Joh. Rehmke* (1923); J. E. Heyde, *Grundwissenschaftliche Philosophie* (1924); Wissen u. Denken. Festschrift zu J. Rehmkes 75. Geburstag (hrsg. v. J. E. Heyde, 1923, Grundwissenschaft", IV); Festschrift Joh. Rehmke zum 80. Geburstage. 1 Februar 1928, („Grundwissenschaft", VIII, 1928); H. Sa-

nentă", ci se și opune acesteia tocmai prin „realismul său, expus într-o amplă sistematică[6].

Principiile acestei sistematici, „reconstrucții în filosofie" (cum i-ar zice M. Florian, a cărui „Reconstrucție" este marcată de motive rehmkeene) sînt dominate în esență de ideea unei „filosofii ontologice", care opune un „monism realist", monismului filosofiei imanente (principiul reducerii „obiectelor" la „conținuturi de conștiință").

Vremea recunoașterii „teoriei cunoașterii" ca „știință de bază" *(Grundwissenschaft)* a trecut — preciza Rehmke — și se impune elaborarea unei filosofii ca „știință" caracterizată prin „lipsa de prejudecată" *(Vorurteillosigkeit)* care, întrucît se opune „sistemelor filosofice", trebuie desemnată ca „filosofie autohtonă" *(bodenständige)*[7]. „Obiectul filosofiei ca știință fundamentală — continua Rehmke — îl constituie ceea ce este *cel mai general (das Allgemeinste)* în datul în genere: îndreptățirea de a numi știința a ceea ce este cel mai general în datul în genere știință fundamentală se impune de la sine; sarcina acesteia însă este de a aduce la claritate incontestabilă mul-

cher, *Vergleich zwischen Rehmkes u. Drieschs Philosophie* (Diss., Leipzig, 1933); J. E. Heyde, *Joh. Rehmke u. unsere Zeit* (1935); Fr. Schneider, A. E. Biedermann: *W. Schuppe, u. Joh. Rehmke* (Diss., Bonn, 1939); M. Florian, *Cunoaștere și existență* (București, 1939, p. 48 urm.); G. Troberg, *Kritik der Grundwissenschaft Joh. Rehmkes* (München, 1941); F. Schneider, *Die geschichtliche Stellung der Philosophie Joh. Rehmkes* („Zeitschr. für philos. Forschung", Bd. V, 1951); J. Schaaf, *Grundwissenschaft heute* (*Ibidem*, Bd. XVIII, 1964); E. E. Heyde, *Joh. Rehmke* (în „The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, 1969); Gh. Al. Cazan, *Fundamentul filosofiei la M. Florian* (București, 1971, p. 128—132).

[6] Faptul că și-a desfășurat vreme îndelungată (1885—1921) activitatea la Univ. din Greifswald, centru al „imanenților", nu justifică alăturarea lui la aceștia. Este semnificativ că W. Moog, profesor la Univ. Greifswald în anii 1919—1921, scria (în: *Op. cit.*, p. 20) că Rehmke a fost pe nedrept considerat „în cercul filosofilor imanenți", deoarece „el se îndepărtează, în problemele principale de filosofia imanentă și își construiește sistemul după principii proprii". Or, „filosofia imanentă" se opune, înainte de toate, „realismului".

[7] *Johannes Rehmke*, în: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I, 1921, p. 178, 179. Pentru o asemenea reconstrucție, sarcina ar fi dublă: „Filosofia ca știință fundamentală" și sistemul „filosofiei ca știință", ceea ce arată unitatea celor două lucrări fundamentale (*Philosophie als Grundwissenschaft; Logik oder Philosophie als Wissenslehre*).

tiplul a ceea ce este cel mai general în datul în genere“[8], ceea ce nu este deloc ușor.

Problema centrală o constituie astfel „existența dată (*Gegebensein*) a datului în genere“. „Filosofia“ însăși se numește „procedarea științifică ce duce la datul în genere. Înțeleg prin dat știutul *(das Gewußte)* pur și simplu și cred că, atunci cînd vorbesc despre dat, nu am în vedere numai realul, atît cît este știut *(Gewußtes)*, ci și știutul, nerealul... La numele de filosofie, deci de știință ce duce la dat, sau știut în genere, pot să pretindă cu îndreptățire dintre toate științele numai două, anume *Știința fundamentală* și *Doctrina științei* sau *logica*“[9].

„Datul în genere“ rămîne astfel obiectul de studiu al „științei fundamentale“, care, tocmai pentru a fi „filosofie autohtonă și cu această știință de perspectivă“, trebuie „să spună adio fenomenalismului și consecințelor sale“; căci spre deosebire de „științele istorice și generale“, care presupun „datul determinat (cel puțin în determinările sale cele mai generale)“, „știința fundamentală“ este în alt fel „pur și simplu lipsită de premise“, ea presupunînd „datul“ ca „dat complet nedeterminat“, numai „datul pur și simplu“[10].

[8] *Ibidem*, p. 179, 180. În alt context, Rehmke scria: „Știința fundamentală nu pleacă nicidecum de la datul ei ca și cum acesta ar fi un *universal* (*ein Allgemeinstes*); cu alte cuvinte, în evaluările ei, această știință nu afirmă că obiectul (Gegenstand) ei ar fi ceea ce este cel mai general, ca matematica, pentru care obiectul este spațiul specific, sau fizica, pentru care obiectul este mișcarea specifică, ci numai presupune datul pur și simplu și găsește datul specific, care trebuie să revină ca atare unei științe particulare. Determinarea însă, după care acest dat particular ar fi ceea ce este mai general se produce abia prin această știință și nu este conținută deja în predispozițiile ei“ (*Philosophie als Grundwissenschaft*, Kesselringsche Hofbuchhandlung (E. v. Meyer), 1910, p. 58.

[9] Joh. Rehmke, *Logik oder Philosophie als Wissenslehre*, 2. Aufl., Quelle & Meyer in Leipzig, 1923, p. 1. Toate celelalte științe — continuă autorul — „nu sînt filosofie, deoarece nu conduc la datul în genere, ci, fiecare are de-a face, pe de o parte, cu un fragment sau o «ramură» a datului în genere, pe de altă parte, sau cu realul sau cu nerealul“ (*Ibidem*). Logica însă are de-a face nu cu „datul în genere ca atare“, ci cu „datul ca «gîndit» sau «gîndire»“ (*Ibidem*, p. 3).

[10] Joh. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*, p. V, 47. Sub denumirea de „științe generale“ sînt cuprinse și așa-numitele „discipline filosofice“, ca logica, psihologia, etica și estetica (*Ibidem*, p. 83).

Scanned with OKEN Scanner

Care este natura „datului în genere?“ Rehmke vorbește despre „dat“ într-o manieră net antiimanentistă, oricum opusă idealismului subiectiv, dar și „dualismului gnoseologic (al lui Kant și chiar al materialismului). „Orice dat (știut — *Gewußte),* fie acesta realul sau nerealul, este sau individual sau universal, adică se află numai o dată sau de mai multe ori în datul în genere. Această opoziție *«individual-universal»* este de bază pentru știința fundamentală ... orice particularitate a datului în genere este fie individuală sau universală, fie simplă sau complexă, fie schimbătoare sau neschimbătoare, fie reală sau nereală: dar opoziția fundamentală pentru acestea patru este *«individual-universal»*“[11].

În ceea ce privește „realul“, Rehmke îl leagă de acțiune: esența „realului“, conștiință în acțiune. „Este real — scria el — numai acel dat care se află în interacțiune cu celelalte; fără acțiune nu e posibilă, nu este realitate“; în alți termeni, „real este orice individual care acționează sau interacționează în datul în genere“ și, ca urmare, „fără acțiune nu există nici o realitate“[12]. În raport cu „realul“, a cărui esență constă în acțiune, „știința“ este definită ca „posesie lipsită de relație“ (*beziehungsloses Haben*),[13] nu ca o activitate.

c. „Punctul de vedere“ al realității“ capătă astfel o amplă argumentare în opera lui Rehmke, punînd în atenție o problematică de perspectivă, ceea ce și explică acțiunea lui ca rehmkeanism[14], conti-

[11] Joh. Rehmke, *Selbstdarstellung,* p. 180.

[12] Joh, Rehmke, *Selbstdarstellung,* p. 183, 184. Așa cum s-a precizat, „există în opera lui Rehmke tentativa de a depăși metafizica (în sensul de metodă) printr-o teorie a acțiunii“ (Gh. Al. Cazan, *Fundamentul filosofiei la M. Florian,* Editura politică, București, 1971, p. 130). Autorul subliniază și alte aspecte ale contribuției lui Rehmke, rezultată îndeosebi din partea de critică a operei sale.

[13] Joh. Rehmke, *Op. cit.,* p. 199, 200. Aici se afirmă, incontestabil, atitudinea anticriticistă, vizînd îndeosebi idealismul logic neokantian și subliniind importanța datului. „Analiza logică a unui dat — preciza — Joh. E. Heyde — nu este o activitate orientată spre distrugerea datului, ci numai o aflare a multiplului în unitate“; căci „realul“ se află în planul „datului“ și este de aflat: „ceea ce este real, posedă această realitate deja înainte de constatarea ei“ (*Grundwissenschaftliche Philosophie,* B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin, 1924, p. 67, 85).

[14] Așa cum o arată activitatea unei *Johannes-Rehmke-Gessellschaft,* formată în 1918 (cu prilejul aniversării a 70 de ani de la nașterea lui Rehmke, cu sediul în Berlin), activă, cel puțin între 1919—1937, perioadă în care apare: „Grundwissenschaft. Philosophische Zeitschrift der Joh.-Remke-Ges-

nuările ei[15], prezența ideilor „științei fundamentale" în reconstrucția unor domenii teoretice și controversele[16] în jurul ei. Așa cum au argumentat adepții (Hochfeld, Heyde), și cei care au examinat critic, dar obiectiv (M. Florian) rehmkeanismul, acesta se impune ca o semnificativă „experiență a gîndirii"[17].

sellschaft" (F. Meiner, Leipzig), rehmkianismul a constituit o stare de spirit care a trecut dincolo de granițele Germaniei. Atrage atenția prezența (începînd cu 1927) subtitlului revistei: „in Verbindung mit P. E. Liljegvist (Lund), Mircea Florian (Bukarest), Dimitrii Michaltschew (Sofia)..., hrsg. vom. Joh. E. Heyde (Rostock). Sub influența lui Michaltschew (și a lucrării sale: *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*, Leipzig, 1909, prefațată de Rehmke) s-a dezvoltat în Bulgaria o adevărată școală rehmkeană (la început și Sava Ganovski).

„Grundwissenschaft" este o revistă care ar merita să fie studiată îndeaproape.

[15] Avem în vedere gînditori, ca: Joh. E. Heyde (1892—1979): Fr. K. Schumann; S. Hochfeld; A. Kowalewski; H. Hegenwald; D. Michaltschew; M. Florian și alții. Atrage atenția participarea multor rehmkeeni la regîndirea obiectului filosofiei și a sistemului disciplinelor filosofice.

Dintre rehmkieni menționăm pe *Joh. E. Heyde*, autor al multor studii din „Grundwissenschaft", dar mai ales al lucrării: *Wert. Eine philosophische Grundlegung* (1926) și încă al următoarelor: *Vom Wesen des Charakters* (1939); *Entwertung der Kausalität; — für und wider den Positivismus* (1957, 2. Aufl., 1962); *Wege zur Klarheit. Gesammelte Aufsätze* (1960); *Die Objektivität des Allgemeinen* (1964); *Die Unlogik der Begriffspyramide* (1973); lucr. timpurie: *Technik des wiss: Arbeitens* (1930, ed. 10-a 1970). Asupra lui Heyde ca axiolog s-au pronunțat: O. Krauss (*Op. cit.*, p. 424—428) și *T. Vianu* (*Op .cit.*, p. 128).

[16] Reține atenția: G. Troberg, *Kritik der Grundwissenschaft Johannes Rehmkes*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1941, p. 120: „Eroarea lui Rehmke constă în aceea că a adus și în raportul conștiinței în sens gnoseologic, și cu aceasta și în relația cognitivă esența individuală conștientă. Sfera ontică și cea logică se amestecă și aici" și de aceea se poate vorbi de „un realism născut mort și de un idealism numai aparent viu" (p. 122).

[17] O evaluare exactă a operei lui Rehmke necesită și examinarea studiilor din „Grundwissenschaft" (și a revistei ca atare), dintre care amintim: *Das Einzige u. das Einzelwesen* (Bd. I, Heft 2. und 3., 1920); *Ort u. Psychologismus* (Bd. II, 1921); Metaphysik (Bd. III, 1922); „Was bin ich?" (Ibidem); *Das Wirkliche u. das Einzelwesen als Wirkenseinheit* (Bd. VII, 1927); Ist „Zeit" eine Beziehung? (Bd. 12, 1933).

Scanned with OKEN Scanner

d. Un realism specific prezintă opera lui *Emil Meyerson*[18], care a analizat, cu un profund simț al nuanței, procedeele științelor exacte, criticînd mărginirea pozitivistă la „fapte" și credința după care „fizica matematică" (de fapt, matematizată) ar fi forma de bază a științei, ca și cum întreaga realitate ar fi de natură „rațională".

După Meyerson, știința trebuie înțeleasă ca o „ontologie obiectivă", care are de-a face nu numai cu „legitățile fenomenelor", ci și cu „cauzalismul" acestora. „Vom încerca să stabilim — scria el — că concepția curentă asupra științei, anume concepția pozitivistă, neglijează două constatări, care ne apar ca fundamentale: pe de o parte, faptul indubitabil că *știința este esențialmente ontologică (subl. n.)*, că ea nu poate să treacă peste o realitate pusă în afara

Cercetarea dezvoltărilor aduse de Heyde, dar mai ales a textelor lui Rehmke ar spulbera atît unele prejudecăți cu privire la caracterul „absolut" speculativ al construcției, cît și cu privire la unele interpretări tendențioase (chiar lucrarea lui Heyde: *Joh. Rehmke u. unsere Zeit*, 1935, încearcă o mistificare: *„Grundwissenschaft"* și „naționalsocialismul"), pentru care Rehmke însuși nu are nici o vină! Starea actuală a cercetării operei lui Rehmke ne face să ne amintim de acea: *Vorfrage: Wie lange noch?* (*Grundwissenschaft*, I. Band, 1919, p. 1—2), sub care redactorii revistei scriau: „un front închis al tăcerii" înconjoară opera lui Rehmke de nouă ani încoace. „Cît va mai dura? (p. 2.).

[18] Născut la Lublin, studiază chimia în Germania, apoi, din 1882 trăiește în Franța, din 1889 consacrîndu-se filosofiei (îndeosebi teoriei științei). *Lucrări principale: Identité et réalité* (1908; ed. 4-a 1932); *De l'Explication dans les sciences* (1921; ed. 2-a 1928, 2 vol.); *La Déduction relativiste* (1925); *Du cheminement de la pensée* (3 vol., 1931); *Réel et déterminisme dans la physique quantique* (1933); *Essais* (1936).

Despre Meyerson: H. Höffding, *E. Meyersons erkenntnistheoretische Arbeiten* („Kant-Studien", Bd. 30, 1925); R. Metz, *Une nouvelle philosophie des sciences: le causalisme de E. Meyerson* (1928); H. Sée, *Science et philosophie d'après la doctrine d'E. Meyerson* (1932); J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philos. contemporaine en France* (1933, vol. I, p. 401—424); T. R. Kelly, *Explanation and reality in the philosophy of E. Meyerson* (1937); I. Didilescu, *E. Meyerson*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, București, 1939, p. 235—251; L. Lavelle, *La Philosophie française entre les deux guerres*, Paris, 1942, p. 213—223); S. Marucei, *E. Meyerson* (1962); J. Piaget, *La causalité selon E. Meyerson*, în vol. *Les théories de la causalité* (Paris, 1971, p. 151—208); C. Damian, *E. Meyerson și filosofia contemporană a științei*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. IV, București, 1974, p. 141—160.

Scanned with OKEN Scanner

eului, iar, pe de altă parte, tendința științei, la fel de manifestă, de a depăși cercetarea legii prin aceea a explicației"; căci „ontologia științifică poate să fie considerată ea însăși, în ultimă instanță, ca un rezultat al nevoii de explicație"[19].

Concepția despre lege este în întregime antipozitivistă și modernă: „Legea este o construcție ideală care exprimă nu ceea ce se petrece, ci ceea ce s-ar petrece, dacă ar putea să fie realizate anumite condiții"[20]. Știința urmărește nu numai legea, ci și „conceptul de lucru", fără de care nu-i posibilă „explicația"; „însăși existența naturii este o probă peremptorie că ea nu poate să fie în întregime inteligibilă"[21].

Meyerson propune astfel o concepție „ontologică" despre știință, bazată pe ideea valorii exemplare a „explicației", care trebuie să depășească nivelul descrierii, al constatării „faptelor". Așa cum s-a spus, „conceptul de explicație este cheia de boltă a epistemologiei lui Meyerson"; „explicația unui fenomen «dincolo de lege» constă în a găsi *cauza*, adică *rațiunea* (cu termenul spinozisto-leibnizian) fenomenului de explicat. Cauza și explicația sînt aproape sinonime: cînd ai înțeles cauza unui fenomen, i-ai înțeles geneza, l-ai explicat"[22].

Limita explicației ridică problema „iraționalului", mai exact a „iraționalilor". Meyerson însuși definea „iraționalul" ca „limita permanentă a explicației", ceea ce „prin însăși esența sa trebuie să reziste oricărei reducții ulterioare la elemente rționale"[23].

[19] E. Meyerson, *De l'Explication dans les sciences,* Tome Premier, Payot & Cie, Paris, 1921, p. VII. Ideea fusese formulată încă în 1907: „principiul *legalității*" nu este suficient, știința urmărește totodată *„să explice* fenomenele", iar această „explicație" constă „în identificarea antecedentului și a consecventului", adică al „doilea principiu": „principiul cauzalității științifice" (*Identité et réalité,* 4e éd., F. Alcan, Paris, 1932. (Avant-Propos" la ed. 1907), p. XVIII).

[20] *Ibidem,* p. 22.

[21] *Ibidem,* p. 459.

[22] I. Didilescu, *Emil Meyerson,* în *Istoria filosofiei moderne,* vol. IV, București, 1939, p. 237—238.

[23] E. Meyerson, *De l'Explication dans les sciences,* p. 187. Așa cum s-a precizat, autorul „nu susține că natura nu este accesibilă rațiunii, ci doar că o raționalizare completă a ei nu este posibilă" (C. Damian, *E. Meyerson și filosofia contemporană a științei,* în: *Studii de istorie a filosofiei universale,* vol. IV, Editura Academiei R.S.R., București, 1974, p. 157). Concepția lui Meyerson se bazează, se pare, pe teza că explicația științifică este una spațială, o „reducție la geometric" (*Ibidem,* p. 159).

Scanned with OKEN Scanner

Pe un alt plan, autorul unuia dintre modelele cele mai elaborate în teoria explicației la începutul veacului se opunea aici și panaceului raționalist clasic al inteligibilității absolute. Meyerson devenea astfel adeptul unei atitudini echilibrate, nereducționiste, chiar antireducționiste și totodată punea propria sa construcție sub semnul unei raționalități neintegrale și dinamice, ferită însă de dificultățile scepticismului epistemologic.

6. CONSIDERAȚII FINALE

Constituirea unei mișcări „realiste" contemporane a marcat un dezacord cu tradițiile speculative ale filosofiei clasice și totodată o reacție, în spiritul noii științe și al cercetării față de formele extreme ale idealismului, subiectivismului și spiritualismului. Orientarea spre concret, pozitivarea la care-i conducea și faptul că mulți dintre ei erau și cercetători în diferite domenii ale științelor, nu i-a împiedicat însă în respingerea reducționismului de tip pozitivist și în proiectarea teoriei pe multiple planuri, într-un fel în reconstrucția modernă a logicii și metodologiei, a teoriei cunoașterii și ontologiei, iar, pe un alt plan, în proiectarea unor domenii noi, îndeosebi axiologia, antropologia filosofică și filosofia culturii.

Ceea ce atrage atenția, în primul rînd, la realiști este adoptarea „punctului de vedere al realității" (cu unele inconsecvențe, e adevărat) și intenția vădită de înnoire a modului de gîndire.

De aici și o atitudine, neechilibrată pe alocuri, de respingere a tradiției raționaliste și de supralicitare a celei empiriste. De pildă, chiar Brentano formulează un *„Nieder mit Kant!"*, ca o reacție, se pare, la acel *„Zurück zu Kant"* al mișcării neokantiene, iar linia lui Brentano se orientează expres spre analiza de tip humeist. Aceeași perspectivă străbate și neorealismul anglo-saxon. Se temperează însă în „realismul critic", ale cărui construcții nu pot să fie înțelese fără Kant și Hegel, și mai departe fără Platon și Aristotel.

Nu este astfel întîmplătoare pledoaria pentru „metafizică", susținută pe alocuri (Brentano, N. Hartmann, E. Becher, Rehmke) în ample dezvoltări constructive. Un loc aparte ocupă „ontologia critică", ale cărei exigențe antireducționiste pregătesc terenul pentru o tratare filosofică, îndeosebi ontologică a domeniilor, tradiționale și mai noi (filosofia valorii, filosofia istoriei și a culturii). De mare semnificație teoretico-metodologică rămîne distincția între problemă și soluție și analiza categorială prin prisma distincției între teoria generală și cea specială a categoriilor.

Scanned with OKEN Scanner

Aspirația spre înnoire este continuată în mari proiecte constructive, care au condus la o adevărată răsturnare, chiar și în logică, nu numai în domeniile cheie ale filosofiei, au condus la instituirea unor noi paradigme și a unor noi căi de acces spre om și spre universul multicolor al culturii umane.

„Realiștii" devin astfel promotorii unor noi orientări și tendințe în filosofia secolului al XX-lea, prezentînd o „experiență a gîndirii" deosebit de activă de-a lungul deceniilor, activă și în zilele noastre, prin reprezentanții ei de seamă: Brentano, Moore, Whitehead, Meyerson, N. Hartmann, Meinong, Sellars și alții. Căci dincolo de semnificația ei istorică, opera acestora lasă moștenire un spirit care s-a numit, pe bună dreptate, „realist" și un nou stil de gîndire. Din păcate însă acest stil a devenit, cel puțin sub latura ontologică, destul de greu accesibil unei gîndiri tot mai mult ancorată în scientism și blocată de complicate tehnici logico-simbolice și, de aceea, tot mai puțin înclinată să recunoască adîncimea și frumusețea analizei categoriale.

Scanned with OKEN Scanner

II.

SPIRITUALISMUL[1]

1. FORME, DIRECȚII ȘI TENDINȚE

a. „Spiritualism" înseamnă „punctul de vedere al spiritului", primatul „spiritului", înțeles fie ca factor general „metafizic", transcendent, fie ca psihic „în sine", „realitate psihică" fundamentală. În ambele cazuri, opoziția față de materialism, chiar (uneori) față de „punctul de vedere al realității", este tot așa de definitorie ca și recunoașterea „realității spiritului"[2]. Deși nu în toate cazurile anti-

[1] Într-un anumit sens, vocabula „spiritualism" constituie mai mult o etichetă, un generic menit unor scopuri metodologice, de sistematizare. Căci ceva unește, totuși, variantele spiritualismului: 1) recunoașterea „realității" și activității „spiritului" și 2) opoziția față de materialism (spre deosebire de „realism", care, și atunci cînd nu înclina spre naturalism, chiar materialism, evidențiia elementele de complementaritate cu acesta), opoziție marcată în forme extreme de teza după care spiritul ar fi unica „realitate", materialul (și corporalul) aflîndu-se într-o poziție inferioară.

[2] O scurtă referire la dicționare de filosofie celebre este edificatoare.

Astfel, celebrul R. Eisler (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. III, 4. Aufl., E. S. Mittler & Sohn, 1930) scria: „Spiritualism" vine de la lat. *spiritus* și înseamnă „concepția metafizică după care realitatea absolută este spirit, spiritual, sufletesc, constînd dintr-o sumă de esențe spirituale, în așa fel încît corporalul ar fi numai fenomenul (apariția) spiritualului, o obiectivare sau un produs al factorilor psihici" (p. 138—139; din enumerarea principalilor „spiritualiști" — Platon, Malebranche, Berkeley, Leibniz, Fichte, Schopenhauer, Lotze, Lipps, E. v. Hartmann — rezultă că se au în vedere atît spiritualismul „monist", cît și cel pluralist).

Prin „spiritualism" — preciza W. Brugger (*Philosophisches Wörterbuch*, 15. Aufl., Herder, Freiburg-Wien, 1978, p. 373) „se indică, în opoziție cu

scientist (sau: nu în aceeași măsură ca antimaterialist), spiritualismul constituie întotdeauna o dificultate a umanismului (fără să fie neapărat un antiumanism) și a gîndirii. Marx spunea cîndva că „umanismul real" nu are dușman mai primejdios decît *spiritualismul* sau *idealismul speculativ,* care, în locul *omului individual real* pune «conștiința de sine» sau «spiritul»"[3].

Dincolo de dificultățile pe care le implică adoptarea „punctului de vedere al spiritului", în multiplele lui expuneri, acestea nu pot să nu fie considerate și o „experiență a gîndirii" și, ca atare, a căutării tocmai a ceea ce spiritualismul ca soluție pune sub semnul dificultății. Căci nu poate, de pildă, să nu rețină atenția pledoaria unui spiritualist ca Teillard de Chardin: „Omul este cheia evoluției"; „Omul știe că știe. El emerge din acțiunea sa, o domină, ori în cît de mică măsură ar face-o. El poate să abstragă, să combine și să prevadă. El reflectează. El gîndește"[4].

b. Sub denumirea: *spiritualism* cuprindem în principal următoarele: 1) *continuarea neospiritualismului francez,* în spiritualismul antiintelectualist (sau „realismul spiritualist", „neobiranismul") al lui Eduard Le Roy (1870—1954); 2) *modernismul:* Alfred Loisy (1857—1939); Friedrich von Hügel (1852—1925); George Tyrrell (1861—1909), Ed. Le Roy (în măsura în care a fost un „campion al modernismului"); Léon Ollé-Laprune (1830—1899), precursor principal al „modernismului"; Maurice Blondel (1861—1949), care a determinat o mișcare: „blondelismul"; Lucien Laberthonnière (1860—1921), teologul de fapt al „modernismului"; Paul Bureau (1865—1921); 3) *neotomismul:* Désiré Mercier (1851—1926); Maurice de Wulf (1867—

materialismul, doctrina despre realitatea spiritului sau a esenței spirituale", doctrină ce prezintă două forme: a) spiritualismul metafizic" (încearcă să înțeleagă existența pornind de la spirit), cu „forma monistă" (orice realitate este „spirit": idealismul german) și „forma pluralistă" („realitatea" constă „într-o multitudine de esențe spirituale": Berkeley, Leibniz); b) „spiritualismul psihologic" susține „spiritualitatea psihicului uman" (Descartes).

[3] K. Marx—Fr. Engels, *Opere,* vol. 2, E.S.P.L.P., București, 1958, p. 7.

[4] P. Teilhard de Chardin, *Œuvres: 3. La Vision du Passé,* Editions de Seuil, Paris, 1957, p. 96, 225. Așa cum s-a remarcat, aceeași căutare caracterizează opera lui E. Mounier: nu *„un antiumanism, ci doar un umanism limitat...* care nu poate, de aceea, *să găsească drumul către om,* deși este o căutare a acestuia și una sinceră și nu viclean-diversionistă". (Gh. Vlăduțescu, *Personalismul francez. Geneză și împlinire,* Editura științifică, București, 1971, p. 36).

Scanned with OKEN Scanner

1944); A. D. Sertilanges (1863—1948); Jacques Maritain (1882—1973); Étienne Gilson (1884—1978); Martin Grabmann (1875—1949); Joseph Geyser (1869—1948); Joseph M. Bochenski (n. 1902); 4) *neo-augustinismul:* M. Blondel şi „blondelienii" (Jacques Paliard; August Valentin; Jules Chaix-Ruy; Renato Lazzarini); *„filosofia spiritului":* Louis Lavelle (1883—1951); René Le Senne (1882—1954); Jacques Chevalier; Aimé Forest; Gabriel Madinier (1895—1958); Gaston Berger; Maurice Nedoncelle; Pierre Lachièze-Rey; Jean Pucelle; 5) *„spiritualismul creştin":* Armanato Carlini (1878—1959); Augusto Guzo; Michelle Federico Sciacca (1908—1975); Fr.-Joachim von Rintelen (1898—1978); 6) *personalismul:* Edgar Sheffield Brightman (1884—1953); Borden Parker Bowne (1847—1910); William Stern (1871—1938); Emmanuel Mounier (1905—1950); Jean Lacroix; J.-M. Domenach: 7) *protestantismul şi neoprotestantismul:* Auguste Sabatier (1839—1901); Rudolf Otto (1869—1937); Paul Tillich (1886—1965); 8) *„fenomenologia naturii"* a lui Pierre Teilhard de Chardin (1881—1955).

Este vorba, evident, de orientările, curentele şi tendinţele principale, o grupare riguroasă constituind o problemă extrem de dificilă, după cum dificilă rămîne încadrarea într-o schemă ca „spiritualismul" a tuturor gînditorilor mai importanţi, reprezentativi pentru mişcarea spiritualistă sau care se află sub influenţa acesteia.

Deşi supralicitează locul şi rolul spiritualului (în unele cazuri, al psihicului), „spiritualismul" încearcă însă permanent o pledoarie pentru filosofie. Şi aceasta în epoca dominării pozitivităţii şi scientismului. Căci — preciza Sciacca (un spiritualist, deci), „filosofia este cercetarea adevărului pornind de la adevărul prim, pe care-l constituie spiritul ca atare şi îl face apt pentru cunoaşterea adevărată sau intelectivă a omului însuşi şi a lumii în care el trăieşte"[5].

Este surprinsă aici, în formularea unuia dintre spiritele mari ale contemporaneităţii, şi semnificaţia majoră şi limita oricărei reflecţii

[5] M. F. Sciacca, *Philosopie et antiphilosophie,* în: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2.—9. September 1968,* VI, Verlag Herder, Wien, 1971, p. 135. „Problema nu constă în a flecări despre filosofie în termeni de economie, de ştiinţă, de sociologie şi chiar de statistică, ci de a discuta cu adevărat filosofic, adică luînd ca fundament existenţa şi menţinîndu-ne în însăşi ordinea sa, ordinea adevărului, ordinea unei anumite forme şi a tuturor formelor activităţii umane, cognitive şi practice"; căci „de îndată ce adevărul lipseşte, nici un «discurs» nu e posibil, nici economic, nici ştiinţific" (*Ibidem,* p. 143, 144).

Scanned with OKEN Scanner

în perspectiva „spiritualismului", evidențiindu-se calea proprie a unei „experiențe a gîndirii", în centrul căreia se află căutarea unor modalități de filosofare în cadre creștine[6].

2. FORME TIMPURII. „MODERNISMUL". M. BLONDEL

a. Răspîndirea evoluționismului a determinat încă de timpuriu o modernizare a viziunii teiste asupra lumii. Chiar oameni de știință, în măsura în care receptează darvinismul, încearcă să pună de acord noua teorie științifică cu idei deiste (sau chiar teiste)[1].

S-a vorbit, de aceea, de evoluționismul teist": *James McCosh*[2]*; Joseph Le Conte; George Fr. Wright; John Fiske* (1842—1901); *Mind J. Savage* (1841—1918); *James Thompson Bixby* (1843—1921); *Charles Flater Dole* (1845—1927). Teoreticianul principal al acestei orientări rămîne J. Friske, cunoscut prin contribuțiile sale la elaborarea

[5] Astfel se și explică marile dispute. Căci, așa după cum au arătat-o lucrările celui de al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie, dialogul dintre marxism și spiritualism este și posibil și util. „În condițiile existenței unui dialog între marxiști și creștini — spunea A. Schaff (la congresul menționat) — este vorba de *un dialog real,* opiniile celor doi parteneri în discuție diferind în privința concepției despre lume"; acesta nu este un dialog oarecare, ci un dialog purtat între două mari ideologii ale epocii noastre, fiecare dintre ele avînd sute de milioane de adepți. De aceea, evoluția și rezultatele acestuia nu au numai importanță teoretică. Sînt importante și pentru practică... ele pot modifica chiar și realitatea" (*Preliminarii la un dialog între marxiști și creștini,* în vol.: *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne (din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie,* Düsseldorf, 1978. Caiet documentar 3. 1979, p. 360—362).

[1] Semnificativ este cazul geologului Alexander Winchell, vestit prin „talentul" său, „de a respune povestea evoluției în funcție de Inteligența și voința universală, în așa fel încît, descoperirea unei legi a naturii apărea... ca probă a faptului că Inteligența divină a ales o metodă, de creație din «stocul infinit de planuri posibile pe care puterea supremă le-ar fi putut urma»" (H. W. Schneider, *Histoire de la philosophie américaine,* 2e ed., Gallimard, Paris, 1955, p. 277).

[2] În lucrarea: *The Religious Aspect of Evolution* (New York, 1881), autorul a dezvoltat ideile unei „teologii darviniste" (susținute de el la Universitatea Princeton), mergînd pînă la teza: „finalitatea supranaturală produce selecția naturală" (Vezi: G. W. Schneider, *Op. cit.,* p. 290).

Scanned with OKEN Scanner

psihologiei sociale („genetice") și prin așa-numita „filosofie cosmică", o încercare de sinteză între evoluționism și teism[3].

O altă interpretare a teoriei evoluției a constituit-o interpretarea „școlii de la Saint Louis": *Henry C. Brockmeyer* (1826—1906) și *William T. Harris* (1835—1909) mai ales, care inițiază o „filosofie speculativă de tip american" și mută centrul autoactivității din „Absolut" (Spirit) în individul-persoană, care trebuie văzută în perspectiva „Persoanei Supreme"[4]. Programul acestei școli vizează o armonizare a științei, filosofiei și religiei și, în genere, un echilibru al umanului în sfera culturii[5].

b. Metamorfozele spiritualismului în condițiile noi ale științei și acțiunii iau o formă mai tipic „spiritualistă" în ceea ce s-a numit „modernismul", plecat de la o intenție: „a înnoi disciplinele eclesiastice în funcție de exigențele spiritului științific"[6].

Oricum, în deceniul ultim al secolului trecut, o serie de teologi catolici și unii filosofi de orientare spiritualistă încearcă un echilibru între doctrina credinței și pretențiile, exigențele vieții moderne, iar Biserica respinge această încercare. Astfel s-a declanșat o criză și, întrucît momentul decisiv a fost marcat de lucrarea lui Alfred Loisy *L'Evangile et L'Eglise* (1902), aceasta, cu o formulă lapidară, s-a numit: *L'affaire Loisy*[7].

[3] Vezi: A. S. Bogomolov, *Burjuaznaia filosofia S.U.A. XX veka*, „Mîsli", Moskva, 1974, p. 19—20.

[4] Școala de la St. Louis a înființat o „Societate de filosofie" și prima revistă de filosofie („Journal of Speculative Philosophy", 1867—1893), prin care au trezit interesul pentru o conștiință națională și o filosofie proprie noului mod de viață. Celebrul „Journal" a fost nu numai un organ al „hegelianismului american", ci și al afirmării unor mari gînditori: Dewey, Royce, Howison, Peirce. Brockmeyer (originar din Prusia) a tradus în americană *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel. Traducerea *Științei logicii* a rămas în manuscris.

[5] În „Motto" la „Journal of Speculative Philosophy" se spunea: *„Philosophy can bake not bread, but it can give us God, Freedom, and Immortality"* (Filosofia nu poate să coacă pîine, dar ne poate oferi divinitatea, libertatea și nemurirea).

[6] H. Duméry, *Le Modernisme*, in: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, sous la direction de M. F. Sciacca: *Les tendences principales*, I, 1961, p. 124.

[7] *Asupra „modernismului"* (ca problemă): J. Mausbach, *Der Eid wider den Modernismus und die katholische Wissenschaft* (1911); M. J. Lagrange, M. Loisy et le Modernisme (1932); G. Martini, *Cattolicisimo e*

Scanned with OKEN Scanner

Ce propune *A. Loisy?* și cum se explică amploarea și diversitatea reacțiilor pe care le-a declanșat opera[8] sa? Căci „modernismul" este „efortul de a adapta catolicismul la gîndirea modernă și de a face din religie o realitate vie, care să transforme spiritele și inimile"[9].

În opoziție cu tradiția interpretării lui Bossuet (Biblia este autentică și „inspirată de Dumnezeu") și în polemică cu Harnach[10] (protestantism, pentru o religie fără cult), Loisy susținea următoarele: „Geneza" nu conține „o istorie exactă și reală a originilor umanității", întrucît textele biblice au cunoscut o evoluție specifică, fiind opera unor „generații succesive"; fără mesianism, Evanghelia nu ar avea o „realitate vie", ar fi doar „o posibilitate metafizică"; Biserica este la fel de necesară Evangheliei, după cum și Evanghelia e necesară Bisericii, astfel încît „esența creștinismului" constă în a fi o „acțiune permanentă; nu se justifică „puterea tiranică" a Bisericii, care nu este o „instituție politică"; nu se justifică o religie fără cult[11].

storicismo (1951). *Asupra istoriei „modernismului":* G. Prozzolini, *Che cos'e il modernismo* (1908); G. Gentile, *Il modernismo* (1909); E. Rosa, *L'enciclica „Pascendi" e il modernismo* (1909); A. Gisler, *Der Modernismus* (1912); J. Beßmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus* (1912); M. D. Petre, *Modernism, Its failure and its fruits* (1918); J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine* (1929); H. Duméry, *Le Modernisme* (în: *Les grands courants...*, I, 1961). Pentru a înțelege filosofia religioasă a modernismului, fundamentală rămîne lucrarea lui A. Sabatier: *Esquisse d'une philosophie de la religion* (1930—31); *George Tyrrel et Henri Bremond* (1926).

[8] *Lucrări principale: L'Évangile et l'Église* (1e éd. 1902; 5e éd., 1929); *Autour d'un petit livre* (1903); *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office „Lamentabili sane exitu" et sur l'Encyclique „Pascendi Dominici gregis"* (1908); *Quelques lettres sur des questions actuelles* (1908); *Choses passées* (1912, 1913); *Mémoire pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (1930—31); *George Tyrrell et Henri Bremond* (1926).

[9] J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, II, F. Alcan, Paris, 1933, p. 976.

[10] A. von Harnach (1851—1930), teolog protestant, istoric al bisericii și al dogmaticii, care a studiat îndeosebi împletirea dintre gîndirea filosofică și cea teologică, autor al lucrării: *Das Wesen des Christentums* (1900), cu care polemizează Loisy, și al unui cunoscut: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 vol., 1885—1889).

[11] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Picard, Paris, 1902, p. 4—20; 60; 122; 175, *apud:* J. Benrubi, *Op. cit.*, p. 979—980.

Scanned with OKEN Scanner

Deci, Loisy pleda pentru o viziune istorică și critică în studiul Bibliei, dar o critică opusă individualismului protestant și, în consecință, situată pe poziții catolice (e adevărat, în dezacord cu ortodoxia acestuia): Biserica este „interpretul legitim" al Bibliei[12]. El refuza însă „raționalismul" argumentărilor din teologia catolică. Intervențiile lui. M. Blondel și, mai ales, ale lui Ed. Le Roy (reprezentant al antiintelectualismului)[13] subliniază și mai mult ponderea „căii raționale" în „argumentarea" teologică și motivele excomunicării lui Loisy și ale condamnării „modernismului"[14].

În fapt, e vorba de opoziția față de scolastica tomistă, doctrină filosofico-teologică oficială a Bisericii catolice, fără a fi însă o opoziție față de catolicism, ci, dimpotrivă, o argumentare (cu mijloace „moderne") a catolicismului.

c. Filiera pascaliană și cea „modernă" antiintelectualistă constituie dominanta operei lui *M. Blondel*[15], creatorul „metodei imanenței"

[12] De aceea, Loisy a și replicat acuzației de „agnosticism" din Enciclica „Pascendi", subliniind distincția netă între știință și religie, de fapt, imposibilitatea argumentării „raționale" a existenței lui Dumnezeu. Condamnarea din decretul „Lamentabili" (17 iulie 1907) și enciclica „Pascendi" (16 septembrie 1907) spunea chiar mai mult: agnosticism, „imanentism", vitalism și subiectivism (vezi: H. Duméry, *Op. cit.*, p. 140). Duméry prezintă pe larg „contribuțiile" și „intervențiile" moderniștilor: F. von Hügel; G. Tyrrell; Ed. Le Roy; M. Blondel, L. Laberthonnière, precizînd apoi: „credința, ca act liber, ca gîndire trăită, transcende toate formele raționalismului. Modernistii n-au subliniat sau au uitat-o, această transcendență. Este ceea ce și explică eșecul întreprinderii lor" (*Ibidem*, p. 154).

[13] S-a atras atenția, încă de mult, asupra influenței lui Pascal asupra „modernismului": „atitudinea antiintelectualistă, metoda imanenței și un anumit misticism religios... sînt tot atîtea elemente derivate din filosofia lui Pascal. Și, urmîndu-l pe Pascal, Laberthonnière (de fapt, mai întîi Blondel) vor să introducă metoda imanenței în apologetică" (G. de Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Volume Primo, Quarta édizione, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1941, p. 255).

[14] Loisy încerca să „demonstreze" rațiunea de a fi a faptului moral din punctul de vedere al „experienței reale" (*La morale humaine*, Nourry, Paris, 1923, p. 8). El practică, „metoda imanenței", pe care o dezvoltaseră M. Blondel și L. Ollé-Leprune.

[15] *Lucrări principale: L'Action* (1893, reimpr., P.U.F. 1950); *L'illusion idéaliste* (1898, reimpr., în culegerea: *Lettres, Histoire et Dogme* et divers „premiers écrits", P.U.F. 1956); *Histoire et dogme* (1904, reimpr. 1956); *Les*

Scanned with OKEN Scanner

folosită în „modernism". Căci el rămîne „părintele spiritual al modernismului"[16].

Esențialul creației teoretice blondeliene îl constituie „metoda imanenței", elaborată în procesul unei aplicări inedite a ideii critice (o „critică a vieții") într-o filosofie a acțiunii (o „știință practică").

ingrédients de la philosophie de l'action (1905); *La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action* (1906); *Qu'est-ce que la foi?* (1908); *Comment réaliser l'apologétique intégrale* (1913); *Le vrai et le faux intellectualisme* (1919); *Le procès de l'intelligence* (1922); *Le problème de la philosophie catolique* (1932); *La Pensée* (t. I—II, 1934; reimpr.: t. I, 1948; t. II, 1954); *L'Être et les êtres* (1935); *L'Action*, t. I: Le problème des causes secondes et le pur Agir (1936, reimpr. 1949); t. II: L'action humaine et les condition de son aboutissement (1937); *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* (1939, reedit. 1947); *La philosophie ouverte* (1941); *La philosophie et l'esprit chrétien* (t. I, 1944, reimpr. 1950; t. II, 1946); *Exigences philosophiques du christianisme* (1950, postum); Texte în vederea reeditării lucrării: *L'Action* (1893), în „Études blondeliennes", fasc. 2, 1952; *Dialogues sur la pensée* („Études blondeliennes", fasc. 3, 1954); *Recueil posthume* (1956).

Asupra lui M. Blondel: Th. Cremer, *Le problème religieuse dans la philosophie de l'action* (Paris, 1911); P. Archambault, *L'œuvre philosophique de M. Blondel* (Paris, 1928); L. Lefèbvre, *L'itinéraire philosophique de M. Blondel* (Paris, 1928); F. Taymans, *D'Eypernon, Le blondélisme* (1933); J. Mercier, *La philosophie de M. Blondel* (Paris, 1937); P. Archambault, *L'initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphisique* (Paris, 1941); B. Romeyer, *La philosophie réligieuse de M. Blondel* (Paris, 1943); *Homage à M. Blondel* (pour le cinquentenaire de *l'Action*, Paris, 1946); H. Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien* (avec une préface de M. Blondel, Paris, 1948); M. F. Sciacca, *Problematica blondeliana* (Padua, 1948); P. Valori, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana* (Roma, 1950); J. Paliard, *M. Blondel ou le dépassement chrétien* (Paris, 1950); H. Duméry, *Blondel et la philosophie contemporaine* (1952, în „Études blondéliennes", fasc. 2); Études philosophiques, 1952, numéro spécial: Blondel; H. Duméry, *Blondel et la religion* (1954); A. Carter, *Existence et vérité* (1955); J. École, *La métaphysique de l'étre dans la philosophie de M. Blondel* (1959); D. Esser, *Der doppelte Wille bei M. Blondel* (1961); M. F. Sciacca, *Dialogo con M. Blondel* (1962); H. Bouillhard, *Das Grundanliegen M. Blondels und die Theologie* (1964); U. Hommes,

Scanned with OKEN Scanner

L'Action, considerată „una dintre cărțile cele mai de seamă ale epocii noastre“[17], are subtitlul *Eseu asupra unei critici a vieții și unei științe a practicii* și pune în atenție caracterul personal, singular al acționării, ceea ce incumbă și o mare responsabilitate: „Sînt și acționez chiar fără voia mea, și mă văd obligat, se pare, de a răspunde pentru tot ceea ce sînt și ceea ce fac“[18].

Transzendenz und Persönlichkeit. Zum Begriff der Aktion bei M. Blondel (1972); R. Virgoulay, C. Troisfontaines, *M. Blondel. Bibliographie analytique et critiques* (1975).

Pentru studiul operei lui M. Blondel, cu bibliografia la zi pînă în 1961, a se vedea: H. Duméry, *Maurice Blondel*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, sous la direction de M. F. Sciacca, *Portraits*, I, 1964, p. 153—181). Autorul, el însuși „modernist“ (mai ales „blondelian“) oferă și un îndrumar în studiul operei lui M. Blondel (*Ibidem*, p. 181).

[16] G. de Ruggerio, *Op. cit.*, p. 253. Autorul atrage atenția asupra „nivelului speculativ“ al filosofiei acțiunii a lui Blondel, a cărui *L'Action* „are în întregime structura și metoda *Fenomenologiei spiritului* a lui Hegel“, fiind totodată o „filosofie a vieții“ și a umanului, fără a fi legată de „Idee“ (*Ibidem*, p. 243, 244).

Ce este această „dialectică a acțiunii“, o spune însuși Blondel: „Veritabila știință a subiectului este aceea care, considerînd din punctul de plecare actul de conștiință ca un act, descoperă aci printr-un progres continuu expansiunea inevitabilă“; „nimic nu acționează asupra noastră sau prin noi, care să nu fie cu adevărat subiectiv, care n-a fost digerat, însuflețit *(vivifié)*, organizat în noi înșine. O reprezentare abstractă nu-i de ajuns ca să pună în mișcare automatismul psihologic. Conștiința este o lume închisă și nu se deschide decît grație intermediarului constituit din influențele inconștiente ale vieții“ (*L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, F. Alcan, Paris, 1893, p. 100, 105).

Deci, nu o filosofie a acțiunii „Spiritului“, ci a vieții, conștiinței și a subiectului psihologic activ. Blondel este mai aproape de *condițiile concrete* ale acțiunii decît Hegel.

[17] R. Jolivet, *Le courant néo-augustinien*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine: Les tendences principales*, I, 1961, p. 711. Sub genericul: *Blondel et les blondeliens*, autorul leagă contribuția esențială a lui Blondel în „neoaugustinism“ tocmai de elaborările din *L'Action*.

[18] M. Blondel, *L'Action*, 1893, p. XI. Și mai clar: „Acțiunea este o necesitate; deci, voi acționa. Acțiunea mi-apare adesea ca o obligație; voi asculta. Cu atît mai rău, dacă există o iluzie, o prejudecată ereditară, o ră-

Scanned with OKEN Scanner

În principal, motivele augustiniene conduc la „metoda imanenței" ce se exercită asupra concretului, a omului real-psihologic, fără a angaja imanentismul, ci, dimpotrivă, transcendența divină. „Prin mișcarea profundă a libertății sale, omul este condus să vrea să se unească cu Dumnezeu, să formeze o sinteză cu el: orice act tinde să fie o comuniune, însăși această sinteză neputîndu-se efectua decît prin acțiune... Credința nu este decît numai un act și efectul unui act; printr-o necesitate naturală, ea este, la rîndul ei, un principiu de acțiune".[19]

În contextul acestui spiritualism *sui-generis* întîlnim idei de bază ale unei filosofii a acțiunii și ale unei ontologii a umanului: „conștiința acțiunii implică noțiunea de infinit, iar aceasta din urmă explică conștiința acțiunii libere". A acționa, înseamnă „a insera și a adăuga ceva de la sine" în „complexitatea formelor"; gîndirea însăși „este o formă a acțiunii din care ea face o voință liberă"[20]. Deși „mai întîi imanentă unui motiv oarecare printre alte motive la fel de determinate, libertatea se distinge de toate și conferă obiectului preferințelor sale un caracter de transcendență... ea își pune ca scop *o rațiune,* cu toate că trebuie să fie ea însăși *rațiunea* deciziei sale"; *„cunoașterea existenței* implică necesitatea opțiunii; *existența în cunoaștere* nu este înainte, ci după libertatea alegerii"[21].

Din păcate, aceste dezvoltări în domeniul atît de nou al teoriei acțiunii (primatul și mobilurile acțiunii, motivarea, alegerea, responsabilitatea, angajarea existenței în acțiune, transcenderea de sine prin acțiune ș.a.) sînt subordonate ideii creștine: „acțiunea trebuie să fie în întregime a omului, dar trebuie mai întîi ca ea să fi fost voită ca întreg de Dumnezeu... fiecare trebuie să acționeze

măsiță a educației creștine: am nevoie de o verificare personală, și o voi face orice s-ar întîmpla. Nimeni altul nu poate face acest control în locul meu; despre mine și tot ceea ce eu sînt este vorba aci; eu și tot ceea ce sînt eu este ceea ce eu pun în experiență. Fiecare se are pe sine însuși, și veritabilele probe, veritabilele certitudini sînt cele care nu se comunică. Fiecare trăiește singur așa cum și moare singur; ceilalți nu pot face nimic în acest sens" (*Ibidem,* p. XII).

Se anunță aci, pe un alt plan decît cel al existențialismului, ideea exemplarității umanului.

[19] *Ibidem,* p. 411—412. În alți termeni, poziția omului religios, corectată de motivul filosofic al voinței de a acționa.

[20] *Ibidem,* p. 118, 119.

[21] *Ibidem,* p. 130, 436.

pentru tot; nu există comunicare a două voințe decît cu această condiție: unul nu poate nimic fără celălalt"[22].

De aici și „o ontologie a interiorității legată de transcendență", ceea ce arată că Blondel nu a fost „imanentist"; după el „numai afirmarea lui Dumnezeu, permite o soluție corectă a problemei ontologice"[23]. Blondel recunoștea mai tîrziu sorgintea augustiniană a acestor idei, vorbind despre „existența permanentă în gîndirea noastră a unui gen de cunoaștere indeterminată" și „ceea ce spune Sf. Augustin despre această *cunoaștere necunoscută (subl. n.)*, anume că ea ne este mai demonstrată decît toate celelalte demonstrații ale noastre"[24].

Cu opera lui M. Blondel se conturează mai bine specificul spiritualismului contemporan de factură augustiniană, opus intelectualismului thomist și ideii armoniei dintre rațiune și revelație. Este vorba de un spiritualism creștin, catolic, ridicînd astfel problema: cum este posibilă o filosofie catolică? „Activismul" lui Blondel rămîne, ca sistematică, o încercare de răspuns la această întrebare.

Dincolo de aceasta, reține însă atenția dezvoltarea unei bogate problematici a teoriei acțiunii și a ontologiei.

[22] *Ibidem*, p. 385. Aceasta nu înseamnă decît „comuniune" în statuarea acțiunii *umane*, pentru că, în conformitate cu „metoda imanenței", „supranaturalul", deși indispensabil, este inaccesibil omului. Așa cum s-a observat, la Blondel omul nu este „o pasiune inutilă", dar filosofia sa preschițează cea mai mare parte a temelor gîndirii catolice contemporane în năzuința ei de a evidenția „emergența transcendenței pornind de la imanență" (R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 4e ed., P.U.F. Paris, 1969, p. 136).

[23] H. Duméry, *Maurice Blondel*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine: Portraits*, I, p. 163, 165.

De aceea, se pare, s-a vorbit de „spiritualismul catolic" al lui M. Blondel (L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Aubier Paris, 1942, p. 121 urm.). Cît de mult este atașat Blondel spiritului catolic ne-o arată și pledoaria sa: *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* (Flamarion, Paris, 1939), în care scrie: „fermentul creștin trebuie să devină „condiția salutară a ordinii, a păcii, a civilizației adoptată la progresul științific și social" (p. 162).

[24] M. Blondel, *La Pensée*, I: *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, F. Alcan, Paris, 1934, p. 409. Aci se află sursele „metodei imanenței", care stă la baza unei „ontologii a acțiunii". În ceea ce privește ontologia propriu-zisă, dezvoltările se află în: *L'Etre et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, F. Alcan, Paris, 1935.

Scanned with OKEN Scanner

3. PERSONALISMUL. E. S. BRIGHTMAN. W. STERN. E. MOUNIER

a. Personalismul[1] constituie una dintre formele principale ale spiritualismului, ceea ce permite o particularizare a „punctului de vedere al spiritului" (de care vorbeam mai sus) în forma „punctului de vedere al persoanei", în opoziție cu panteismul și, în ultimă instanță, cu materialismul.

O intenție umanistă este de la început constitutivă personalismului și exprimă un dezacord față de orice opreliște pusă în calea afirmării valorii (e adevărat, în primul rînd morale) personalității umane. În acest sens, orice filosofie veritabilă este, într-o măsură mai mare sau mai mică, „personalistă". „Universul persoanei — scria Mounier — este universul omului. Ar fi de mirare să se fi așteptat secolul al XX-lea pentru a-l explora fie și sub alte nume. Personalismul cel mai actual se grefează astfel pe o lungă tradiție"[2].

Dimensiunea „personalistă" a multor filosofii nu justifică încă „personalismul", reducerea esenței a tot ceea ce există și valorează la „persoană" și, în cele din urmă, la spirit.

[1] După A. Lalande, termenul „personalism" a fost creat de Schleiermacher (*Reden an die Gebildeten*, 1799), iar B. P. Bowne l-a întrebuințat primul în America (*Personalism*, 1908); în Germania, îl întrebuințează prima oară Teichmüller (*Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, 1899); îl întîlnim apoi la R. F. Fleweling (*Creative Personality*, 1926), fondatorul celebrei reviste „The Personalist" (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 9e ed., P.U.F. Paris, 1962, p. 757).

De fapt, „personalism" a fost întrebuințat încă de Goethe și de romantici. Încă înainte de personalism ca atare trebuie să menționăm: A. Seth, *Hegelianism and Personality* (1887); J. Royce, *The World and the Individual* (2 vol., 1900—1902); Ch. Renouvier, *Le Personalisme* (1903). *Lucrările fundamentale ale personalismului* rămîn: B. P. Bowne, *Personalism* (1908); R. T. Flewelling, *Personalism and the Problems of Philosophy* (1915); W. Stern, *Person und Sache* (3 vol., 1906/1924); E. S. Brightman, *An Introduction to Philosophy* (1925); *Idem, The Spiritual Life* (1942); E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1935); *Idem, Le Personnalisme* (1950).

Reviste: „The Personalist" (din 1920; începînd cu nr. 61, 1980, se numește: Pacific Philosophical Quarterly); Esprit (din 1932).

[2] Emm. Mounier, *Le Personalisme*, 12e édition, P.U.F., Paris, 1971, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

b. Forma cea mai veche a personalismului o constituie personalismul american, deşi nu lipseşte o variantă engleză[3]. Menţionîndu-i pe George Holmes Howisson (1834—1916), Border Parker Bowne (1847—1910), Mary Whiton Calkins (1863—1930), William Ernest Hocking (1873—1966) şi Ralph Tyler Flewelling (1871—1960)[4], ne vom opri la opera lui Edgar Sheffield Brightman[5] (1884—1953), cel mai semnificativ personalist american[6].

[3] «Personal Idealism» apare în Anglia, oarecum cam spre indignarea lui Howisson, ca titlu al cărţii (1902) editată de Henry Sturt, în care un număr de tineri oxfordieni îşi exprimau dizidenţa faţă de *idealismul absolut al lui Bradley* (J. Passmore, *A. Hundred Years of Philosophy*, p. 74).

[4] O parte dintre aceştia au fost activi la universităţi din Nord (Bown la Boston, Calkins la Harvard); cei mai mulţi au fost activi la celebra Universitate din California. Însăşi revista „The Personalist" (întemeiată de Fle-
Boston, Calkins la Harvard); cei mai mulţi au fost activi la celebra Uni-versity of Southern California, Los Angeles. *Dintre lucrările mai importante menţionăm:* B. Bowne, *Metaphysics* (1882); *The Theory of Thought and Knowledge* (1897); *Personalism* (1908); M. W. Calkins: *A. Introduction to Psychology* (1901); *The Persistent Problems of Philosophy* (1907); *The Good Man and the Good* (1918); R. T. Flewelling: *Personalism and the Problems of Philosophy* (1915); *Philosophy and the War* (1918); *The Survival of Western Culture* (1945); *Conflict and Conciliation of Cultures* (1951); *The Person or the Significance of Man* (1952). W. E. Hocking: *The Meaning of God in Human Experience* (1912); *Human Nature and Its Remarking* (1918); *Morale and its Enemies* (1918); *Types of Philosophy* (1939); *The Lasting Elements of Individualism* (1937); *Science and the Idea of God* (1944); *The Coming World Civilization* (1956); G. H. Howison: *The Limits of Evolution and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism* (1901).

[5] Succesorul lui Bowne la Univ. din Boston; studii în Berlin şi Marburg. *Lucrări principale: Valorile religioase şi noua filosofie* (*Religious Values and Recent Philosophy*, 1925; *Problema Dumnezeirii* (*The Problem of God*, 1930); *Aflarea lui Dumnezeu* (*The Finding of God*, 1931); *Personalitate şi religie* (*Personality and Religion*, 1934); *Filosofia religiei* (*A Philosophy of Religion*, 1940); *Viaţa spirituală* (*The Spiritual Life*, 1942); *Natură şi valoare* (*Nature and Value*, 1945); *Introducere în filosofie* (*Introduction to Philosophy*, 1951).

Despre Brightman: P. A. Bertocci (ed.), *Person and Reality* (1958, cu bibliografie); A. S. Bogomolov, *Burjuaznaia filosofia S.U.A. XX veka* (Moskva, 1974, p. 132—141).

[6] După Passmore (*Op. cit.*, p. 73—74), lucrarea lui Howison din 1901 (dezvoltată în ed. 1905) rămîne una dintre cele mai semnificative (cum o arată:

Brightman se situează pe poziţiile eticii valorilor, fundată însă într-o „metafizică" personalistă: orice persoană" este reală şi înzestrată cu capacitatea de a alege şi a valoriza; Dumnezeu este „Persoana supremă", este adevărat, cu o eficacitate a acţiunii limitată, ceea ce marchează deosebirea dintre teologie şi filosofie. „Personalismul propune categoria fundamentală a personalităţii, umane ori divine. Scopul lui Dumnezeu ca revelat în experienţă nu este ca universul să fie etern şi simultan perfect... complex static, ci dezvoltare; nu un univers-bloc, ci universul suferinţei şi devenirii — aşa arată tabloul pe care-l prezintă teismul. Posibilitatea perfecţionării persistă ca un efort contingent în universul personalist"[7].

C. M. Bakewell, *The Personal Idealism of G. H. Hawison,* 1940), iar „idealismul personal american s-a dezvoltat în «personalism» sub influenţa lui Bowne". Într-o interpretare mai veche, Bowne rămîne tipic pentru „idealismul personalist"; gîndirea sa se mişcă „în liniile unei ontologii", care „se leagă de cea a profesorului său Lotze (Bowne a studiat la acesta, în Göttingen — *n.n.*) şi de cea a spiritualiştilor francezi"; în acelaşi timp, filosofia lui Bowne se defineşte „printr-o împotrivire motivată dintr-o conştiinţă religioasă faţă de spiritul pozitivismului, naturalismului şi materialismului" (*Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie,* Fünfter Teil: *Die Philosophie des Auslandes,* hrsg. von Tr. K. Oesterreich, Berlin, 1928, p. 388).

Ca o profesiune de credinţă, W. E. Hocking scria: „forma originară a filosofiei este spiritualismul" (*Types of Philosophy,* Ch. Scribner's Sons, New York, 1929, p. 25). Hocking mărturisea originarea concepţiei sale în tradiţiile idealismului german: „Harvard mi-a oferit ocazia să studiez în Germania. Aş vrea, pe cît posibil, să descriu amănunţit obligaţia mea faţă de Natorp, Husserl, Paulsen, Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert. Şi încă mai mult: profunda mea obligaţie faţă de Kant, Fichte şi Hegel, pe care am început să-i studiez minuţios" (*Some Second Principles,* în: *Contemporary American Philosophy. Personal Statements,* ed. by. G. P. Adams and W. P. Montague, The McMillan Company, New-York, 1939, p. 390).

[7] E. S. Brightman, *A. Introduction to Philosophy,* Jonathan Cape Limited, London, 1925, p. 334—335. Autorul compară „Persoana Supremă" cu „Demiurgul" din *Timaios* al lui Platon (*Ibidem,* p. 341). Aşa cum s-a spus, Brightman s-a străduit „să cruţe Personalismul de problema răului" şi, „renunţînd la conceptul unui Dumnezeu omniprezent", să asigure „fundamentul teist al poziţiei sale filosofice"; de aceea, el a ajuns „să limiteze

Scanned with OKEN Scanner

Delimitarea de viziunea teologică și apelul la evoluție și experiență umană, fără de care divinul însuși nu se poate releva, este susținută de o pledoarie în favoarea spiritului filosofic și a punctului de vedere al valorilor. „Filosofia s-ar putea defini ca încercare de a gîndi riguros despre experiența umană ca întreg... Lumea este parohia ei"; ca spirit și metodă, filosofia este „cale către experiență", ceea ce nu înseamnă reducerea ei la știință, întrucît, „ca descriere a vieții fenomenului", știința ignoră „orice considerație despre valoare"[8].

Și mai clar: „spiritul filosofic este distinct de cel științific", filosofia fiind în esență „critică"; „chestiunea: Ce este cu adevărat valabil în viață este mai fundamentală decît cea care privește numai faptele ca atare. Faptele sînt mijloace, valorile sînt scopuri, deși nu sînt separabile unele de altele... Filosofia caută să fie concretă și, de aici, ținta ei este de a vedea realitatea în interconexiunea și interdependența ei. Locul valorilor în experiență constituie una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei"[9].

Brightman a atras atenția asupra valorilor (și valorilor persoanei în speță), punînd în evidență totodată funcția socială a valorilor, prezentînd „personalismul" ca o pledoarie pentru valorile umane; nu „realismul platonic", ca „realitate organică" închisă în care nu este loc pentru „fapte particulare și evenimente", ci o unitate dinamică în care se află loc, „atît pentru faptele particulare cît și pentru universalii"[10].

În felul acesta, „personalismul" mărturisea o preocupare constantă, deși în forma pledoariei pentru autoperfecționarea spirituală, pentru problemele reale contemporane, pentru viitorul omului

puterea lui Dumnezeu", să argumenteze „în favoarea unui Dumnezeu finit" (*Dictionary of American Philosophy*, by St. Elmo Nauman, Jr., Philosophical Library, New-York, 1973, p. 52—53).

[8] E. S. Brightman, *Op. cit.*, p. 4, 7, 9, 11.

[9] *Ibidem*, p. 9, 11, 12. Căci „interesul pentru valori distinge spiritul filosofic de cel științific"; filosoful este „slujitor al societății" (*Ibidem*, p. 12, 16).

[10] *Ibidem*, p. 138, 151, 164. În alt context, autorul punea în evidență structura conflictuală a persoanei, care, pentru a se afirma trebuie să fie activă în unirea „raționalului" și „neraționalului" (*Personalism and the Influence of Bown*, în: *„Precedings of the 6-th International Congres of Philosophy*, New York/London, 1927, p. 65 urm. De fapt, la acest congres, desfășurat la New York, precum și la cel de-al 7-lea (desfășurat la Oxford, în 1930), prezența personalismului a fost remarcabilă.

Scanned with OKEN Scanner

și al condiției umane. Însăși opțiunea pentru filosofie (cea personalistă) ca teorie generală a valorilor (a valorilor vieții îndeosebi) se înscrie în pledoaria pentru valoarea spiritului uman.

b. O formă mai puțin cunoscută a personalismului (deși denumirea apare în gîndirea germană: Kant, Goethe, Schleiermacher) o constituie, „personalismul critic" al lui *W. Stern* (1871—1938),[11] ce-

Deși mai puțin prezent astăzi decît în perioada interbelică și imediat următoare celui de-al doilea război mondial, personalismului îi rămîne o orientare principală în spiritualismul contemporan. Ca și la Brightman (și, mai devreme, la Bowne) se păstrează ideea transcendenței „Dumnezeului teismului (la Tillich, Gr. Baum ș.a.). Cum se spunea recent, interpretarea „Dumnezeului personal" se poate înțelege „în termenii personaliști într-un sens negativ larg": „considerarea lui Dumnezeu ca persoană indică numai că divinitatea este suprema valabilitate. *Ad literam* vorbind, Dumnezeu nu este, în cazul acesta, persoană... Numim pe Dumnezeu infinit nu pentru că acest termen ar denota ceva pozitiv, ci pentru că este un refuz al oricăror hotare și, limite" (J. Etzwiler, *Is God a Person?*, în: *The Personalist. An International Review of Philosophy*, Los Angeles, vol. 58, nr. 3, 1977, p. 233).

[11] Studii în Berlin și Breslau (aci și activitate didactică, 1907—1909); profesor (1909—1933) în Hamburg, unde a contribuit la întemeierea Universității și a întemeiat Institutul de psihologie; din 1933 — profesor la Duke University. *Lucrări principale: Analogia în gîndirea populară* (*Die Analogie im volkstümlichen Denken*, 1893); *Idei pentru o psihologie a diferențelor individuale* (*Ideen zu einer Psychologie der individuellen Differenzen*, 1900), refăcută sub titlul: *Psihologia diferențială în fundamentele ei metodice* (1911, ed. 3a 1921); *Despre psihologia expresiei* (*Zur Psychologie der Aussage*, 1902); *Persoană și fapt* (*Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, Bd. I: *Abteilung u. Grundlehre*, 1906, ed. 2-a 1923; Bd. II: *Die menschliche Persönlichkeit*, 1918, ed. 2-a 1923; Bd. III: *Wertphilosophie*, 1924); *Metodele psihologice ale examinării inteligenței* (*Die psychol. Methoden der Intelligenzprüfung*, 1912); *Psihologia copilăriei timpurii* (*Psychologie der frühen Kindheit*, 1914, ed. 7-a 1952); *Autoexpunere* (*Selbstdarstellung*, în: *Die Philos. der Gegenwart in Selbstdarsttellungen*, Bd. VI, 1927); *Idei de bază ale unei filosofii personaliste* (*Grundgedanken der personalistischen Philosophie*, 1918); *Psihologie generală pe baze personaliste* (*Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlagen*, 1930, ed. 2-a 1951).

Despre W. Stern: Festschrift für W. Stern, zum 60. Geburtstag („Zeitschrift für angewandte Psychologie, Beiheft 59, hrsg. von A. Adler, 1931); E. Seitenich, *Die logische Struktur des Typusbegriffs bei W. Stern*, Ed. Spranger u. Max Weber (Diss., 1930); S. Caspar, *Die personalistische*

lebru psiholog (întemeietor al „psihologiei diferențiale" și participant de seamă la dezvoltarea „psihologiei copilului"), la care sensul personalismului apare clar: „Chestiunea centrală — scrie Stern — nu mai este astăzi: Conștiință sau nu?, ci: există în lume esențe individuale cu valoare de-sine-stătătoare?"; „pentru noi, problema fundamentală este alta decît alternativa spirit-materie, deoarece ea este *neutrală psiho-fizic*, adică poate fi pusă și în cadrul lumii posibile și în cel al celei fizice... Noua problemă reclamă astfel o nouă formulare a conceptelor de bază; în acest scop, eu aleg expresiile *Persoană* și *Fapt*. Căci esențialul conceptului *Persoană* nu-l constituie posesia conștiinței (*Bewußtsein-Haben*), ci unitatea individuală reală, capacitatea acționării cu scop și autonomia valorică (*Selbstwertigkeit*). Esențialul conceptului *Fapt* nu-l constituie lipsa conștiinței, ci forma existenței concrete ca agregat și ca obiect al legilor mecanice, precum și indiferența față de valori"[12].

Problema „Persoană-Fapt" nu este în sine nouă, ea se află „în diverse forme și sub diferite nume în științele spiritului și ale naturii, în metafizică și etică. Noul îl constituie centralizarea conștientă a întregii problematici a concepției despre lume după alternativa Persoană-Fapt și soluția ei critică și logică"[13].

Este „personalismul critic", după care, spre deosebire de „personalismul naiv" („există persoane unice, independente, capabile de acțiune de sine stătătoare") și „admite un sistem de persoane infi-

Weltanschauung W. Sterns, 1933); M. Beniuc, *William Stern* (în *Istoria filosofiei moderne*, Vol. III, București, 1938, p. 323—325). L. S. Vîgotski, *Problema dezvoltării limbajului în teoria lui W. Stern* (1956, în: *Opere psihologice alese*, Vol. II, București, 1972, p. 63—71); Philosophen-Lexikon, II, p. 636—637 (cu bibliografie).

[12] W. Stern, *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, Erster Band, 2. Aufl., Joh. Ambrosius Barth, Leipzig, 1923, p. 11; 12—13.

Trebuie reținut că Stern a respins conceperea mecanicistă a psihologiei și a căutat fundamentele e filosofice. Pentru el însă, psihologia este „un domeniu particular al teoriei personalității și depinde de principiile filosofice ale acesteia"; „persoana" este o *„unitas multiplex"*, este *„entelechie"*, Stern respingînd însă, pe urmele lui Kant, orice „teleologie antropomorfică" (W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 1922, p. 151, 152). Pornind de la teza lui Stern (*Person und Sache*, II, p. 44) despre „o Persoană universală divină reală", autorul consideră că acesta adoptă „punctul de vedere al unui panteism personalist", orientat în esență „psihologic și metafizic" (*Ibidem*, p. 156).

[13] W. Stern, *Op. cit.*, p. 19—20.

Scanned with OKEN Scanner

nit, fiecare prezentînd o esențialitate substanțială de-sine-stătătoare", un „sistem stratificat", „ierarhic" (amintind de monadologia lui Leibniz), în perspectiva „persoanei universale divine"[14].

În principal, „momentul personal al lumii" este esențialul, dar „persoanele" nu sînt „substanțe particulare, alături de celelalte lucruri"; ca „doctrină a lumii", „personalismul critic" traduce „în limbajul axiologiei" cunoașterea despre „sistemul ierarhic al persoanelor", într-o „metafizică a valorilor", baza unui „optimism metafizic", întrucît, așa cum spunea Lotze, «lumea nu este numai o stare de fapt, ci are un sens»"[15]. Așa cum s-a precizat, Stern adoptă o manieră monistă de a vedea, cu o pregnantă coloratură vitalistă"; „sistemul său poate fi considerat ca idealist, însă... unul concret", legat tocmai de „personalismul metafizic"[16].

În cadrele unui „personalism" marcat de tradiția naturalistă și totodată de punctul de vedere al valorilor, Stern păstrează patosul pentru valorile persoanei, care, prin Lotze și Scheler îndeosebi, a impus studiul axiologic ca piatră unghiulară a unei construcții filosofice veritabile.

c. Forma cea mai cunoscută și, în același timp, cea mai influentă a personalismului rămîne, orice s-ar spune, aceea a *„personalismului francez"*[17], dominat de E. Mounier și opera acestuia.

[14] W. Stern, *Op. cit.*, p. 20, 21, 25.

[15] *Ibidem*, p. 24, 26, 29, 30, 426. Pentru contribuția lui W. Stern în filosofia valorilor: A. Messer, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, E. Reinike, Leipzig, 1926, p. 159—225. Sub genericul: „doctrină realistă a valorii", Messer preciza că, „doctrina lui Stern despre valori are un caracter expres metafizic"; Stern nu a păstrat năzuința către o „concepție despre lume idealistă", psihologia sa „personalistă", prin care el a vrut „să depășească îndeosebi tendința atomizantă a psihologiei naturalist științifice", rămînînd, în linii mari, „atașată de naturalism" (*Ibidem*, p. 159, 251).

[16] M. Beniuc, *William Stern*, în *Istoria filosofiei moderne*, București, 1938, p. 324, 325.

[17] Reprezentativi sînt: Emmanuel Mounier (1905—1950); Jean Lacroix (n. 1900); Jean-Marie Domenach și, în măsura în care nu le luăm în considerare aderența la alte curente, încă: Maurice Nedoncelle (n. 1905) și Gabriel Madinier, legat de orientarea de la colecția de lucrări „Philosophie de l'Esprit" (fondată în 1934); Lucien Laberthonnière (1860—1932), legat de modernism; P. Lachièze-Rey. Este adevărat că, dincolo de diferențele dintre ei, se impune „deslușirea a ceea ce francezii numesc «l'idée maîtresse»" (Gh. Vlăduțescu, *Personalismul francez*, București, 1971, p. 185).

Scanned with OKEN Scanner

Dincolo de diversitatea formelor sale, acest „personalism" implică, într-adevăr, o „idée maîtresse". „Preocuparea centrală a oricărei filosofii personaliste este dublă: a stabili responsabilitatea subiectului și a exprima situația acestuia în natură și în istorie"[18].

O spunea Mounier însuși, vorbind despre „paradoxul central al existenței personale": „ea este modul propriu-zis uman al existenței. Și totuși ea trebuie să fie neîncetat cucerită ... Istoria persoanei va fi paralelă cu istoria personalismului. Ea nu se va derula numai pe planul conștiinței, ci și pe cel al efortului uman de a umaniza umanitatea"[19]. Filosofia — preciza Lacroix — este în principal „interogare, în sensul cel mai bun al termenului, ea este critică"; ea este „reflexivă", „unitatea cea mai perfectă posibilă a efortului gîndirii și a efortului vieții"[20].

În mai mare măsură orientat spre acțiune și spre problematica omului contemporan, „personalismul francez" și-a aflat expresia exemplară la Mounier, considerat, pe bună dreptate, „conștiința de sine a personalismului"[21]. Ca urmare, menționînd principalele „per-

Conștient de dificultatea chestiunii, J. Lacroix (într-o scrisoare către R. Garaudy; în 1959) spunea: „personalismul ca atare nu este o filosofie. Așa cum Mounier a scris o *Introduction aux existentialismes*, s-ar putea scrie o introducere în personalisme"; căci „nu există, decît personalisme" (R. Garaudy, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catolique, structuralisme, marxisme*, 4e ed., P.U.F., Paris, 1969, p. 166, 167). „Personalismele" înfățișate mai sus, nu numai diversitatea din cel francez, sînt grăitoare în acest sens.

[18] R. Garaudy, *Op. cit.*, p. 155.

[19] Emm. Mounier, *Le Personalisme*, 12e éd., P.U.F., Paris, 1971, p. 9—10. *A propos* de pluralismul „personalismelor": „Personalismul este o filosofie și nu numai o atitudine. El este însă filosofie, dar nu sistem... Vorbind, pentru mai multă comoditate, *despre* personalisme, preferăm să spunem că există *personalisme* și să respectăm demersurile lor diverse" (*Ibidem*, p. 6).

[20] J. Lacroix, *La philosophie: sa nature et son enseignement*, în: „La Pensée. Revue du Rationalisme moderne", No 213—214, Juillet-September 1980, p. 50, 51. „Veritabila sursă a filosofiei este acțiunea, cu condiția de a o înțelege cum trebuie" (*Ibidem*, p. 55).

[21] Gh. Vlăduțescu, *Personalismul francez. Geneză și împlinire*, Editura științifică, București, 1971, p. 82 urm. Autorul oferă un studiu temeinic (și cu informația la zi pînă în 1970) asupra „personalismului francez", stu-

Scanned with OKEN Scanner

sonalisme“[22], ne vom opri la autorul ideii „revoluției personaliste“.

Creația teoretică a lui *Mounier*[23] înscrie o pagină de seamă în istoria gîndirii din secolul al XX-lea. „În sensul obișnuit — scria Lacroix — Mounier nu a fost un mare filosof, ci un mare educa-

diu pe care îl recomandăm ca bază pentru cercetarea pe mai departe a problemei.

[22] Menționăm: *„personalismul criticist“* al lui *Ch. Renouvier* (Vezi: Gh. Vlăduțescu, *Op. cit.*, p. 40—55; Al. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, București, 1976, p. 63—79); L. Laberthonnière: *Essais de philosophie religieuse* (1903); *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grecque* (1904); *Positivisme et catholicisme* (1911); *Études sur Descartes* (2 vol. 1935); *Esquise d'une philosophie personnaliste* (1942); *La nation chrétienne et l'autorité* (1955); M. Nedoncelle: *La réciprocité des conscience* (1942); *La personne humaine et la nature* (1943); J. Lacroix: *Le sens de l'athéisme moderne* (1959); *Panorama de la philosophie française contemporaine* (1966); *Marxisme, existentialime, personnalisme* (1955); *Le personnalisme comme anti-idéologie* (1972); J. M. Domenach: *Les données de la terre* (1962); *Pour en finir avec l'aliénation* (1965); *Préalables au dialogue* (1966); *Le rétour du tragique* (1967).

Despre „personalismul francez“: L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres* (1942, p. 33—41); V. N. Kuznețov. *Franzuskii personalism* (în: *Sovremenîi obiektivnîi idealizm*, Moskva, 1963, p. 378—421); V. N. Kuznețov, *Filosofskaia burjuaznaia filosofia* (Moskva, 1970, p. 211—223); I. S. Vdoxina, *Franzuzkii personalism* (Moskva, 1977).

[23] Lucrări principale: *La pensée de Ch. Péguy* (1931); *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (1934); *Révolution personnaliste et comunautaire* (1935); *Manifeste au service du personnalisme* (1936); *L'affrontement chrétien* (1945); *Traité de caractère* (1946); *Qu'est-ce que le personnalisme?* (1946); *Introduction aux existentialismes* (1946); *Le personnalisme* („Esprit“, 5, 1945); *Tempête sur l'esthétique* („Esprit“, 1, 1947); *Tâches actuelles du personnalisme* („Esprit“, 11, 1948); *Équivoques du personnalisme* („Esprit“, 2, 1947); *Progrès technique et progrès moral* (1948); *Liberté sous conditions* (1948); *La petite peur du XX^e siècle* (1948); *L'éveil de l'Afrique noire* (1948)); *Le feu la chretienté* (1950); *L'espoir des désespérés* (1953); *Les directions spirituelles du mouvement „Esprit“* (1959); *Le personnalisme* (1950); *Communisme, anarchie et personnalisme* (1966).

Despre Mounier: *Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits* (1956); J. Conilh, *Mounier et notre génération* („Esprit“, 11, 1957); M. Montani, *Il mesagio personalista di Mounier* (1959); C. Moix, *La pensée d'Emm. Mounier* (1960); „Esprit“ (décembre 1950, consacré à Mou-

Scanned with OKEN Scanner

tor. Însăşi concepţia sa despre persoană, într-o mare măsură el a moştenit-o. El a dezvoltat-o într-o schemă tridimensională destul de clasică: exterioritate sau intenţionalitate, interioritate, transcendenţă... Vocaţia sa a fost de a transforma temele mai mult sau mai puţin tradiţionale în elemente de cultură şi de civilizaţie"[24].

În căutarea unui umanism care să concilieze realismul informaţiei şi idealismului acţiunii"[25], Mounier a dialogat cu marxismul şi cu existenţialismul îndeosebi, punînd în lumină posibilitatea persoanei de a dispune de sine însăşi.

„Deoarece persoana nu este un obiect care s-ar putea separa şi analiza, ci un centru de reorientare a universului obiectiv, nu ne rămîne decît să orientăm analiza în jurul universului edificat de ea"; „persoana emerge în natură", dar „transcende natura"; „emergenţa persoanei creatoare poate să fie citită în istoria lumii", ea apărînd „ca o luptă între două tendinţe de sens contrar", anume: *„tendinţa permanentă către depersonalizare"* şi *„o mişcare de personalizare,* care nu începe decît cu omul, dar căreia i se poate revela pregătirea de-a lungul întregii istorii a universului"[26]. „Persoana nu se mulţumeşte să suporte pasiv natura din care emerge", ci „se reîntoarce către ea pentru a o transforma şi a-i impune în mod progresiv suveranitatea unui univers personal"[27].

nier); *Frères du monde* (No 27, 1964, consacré à Mounier); L. Guissard, *Mounier* (1963); J. Conilh, *Emm. Mounier* (1966); Gh. Vlăduţescu, *Personalismul francez* (1971, p. 82—154); J.-M. Domenach, *Emm. Mounier* (1972); Vela Lopez, *F. E. Mounier: persona y sistemas politicos*, „Estudios Filosoficas", 87, 1982, p. 215—248.

[24] J. Lacroix, *Le personnalisme de Emmanuel Mounier*, în: *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F., Paris, 1966, p. 100. Pe lîngă o avizată prezentare şi deslușire a specificului creaţiei lui Mounier, autorul (el însuşi unul dintre cei mai activi în mişcarea de la „Esprit") oferă şi caracterizări ale altor „personnalisme": *Une philosophie du signe:* G. Madinier (p. 24—30); *La philosophie chrétienne*, de M. Nedoncelle (p. 109—115); *L'idéalisme personaliste* de P. Lachièze-Rey (p. 70—76). Pe linia lui M. Blondel, Nedoncelle propune o „logică personalistă", volumul *La personne humaine et la nature* trebuind să se intituleze: *Introducere în studiul categoriilor persoanei.* (p. 111).

[25] J. Lacroix, *Op. cit.*, p. 101.

[26] Emm. Mounier, *Le Personnalisme*, p. 17, 19, 21, 23, 24.

[27] *Ibidem*, p. 29. În acest fel, „mişcarea marxistă, care consideră că misiunea omului este de a eleva demnitatea lucrurilor umanizînd natura este aici vecină cu cea a creştinismului... (*Ibidem*, p. 30).

Scanned with OKEN Scanner

Personalismul susține libertatea umană, opunîndu-se, în primul rînd „individualismului" existențialist și, în al doilea rînd, tezei „naturii umane": „întrucît are conștiința posibilităților încă neexplorate ale condiției noastre, timpului prezent îi repugnă ideea unei naturi umane permanente"[28]. Libertatea „nu este un lucru", nici nu survine nemotivat în lume; libertatea omului este libertatea *unei persoane, a acestei persoane,* astfel constituită și situată în ea însăși, în lume și în fața valorilor"[29].

Opera lui Mounier pune astfel problematica omului și a libertății în funcție de „condiția concretă" a persoanei și, pe fondul dialogului cu Marx, atrage atenția asupra subiectivismului existențialist și caută temeiurile obiective ale libertății. „Personalismul" descrie multe laturi ale acestor temeiuri, dar nu oferă altă perspectivă decît cea spiritualistă: a autoperfecționării în funcție de valorile spirituale, în ierarhia cărora poziția centrală o ocupă valorile sacrului.

Atitudinea mai deschisă la nou a lui Mounier i-a atras criticile catolicilor, după cum programul său de redresare socială („revoluția personalistă") i-a atras aprecierea de „comunist". Deși desfășurată pe terenul spiritualismului, doctrina sa constituie o manifestare orientată spre forțele de stînga ale societății. Într-o perioadă critică din istoria Europei, Mounier a pledat pentru valorile persoanei și pentru personalizare și a criticat sever condiția înstrăinată a omului din societatea capitalistă.

4. „NEOTOMISMUL. J. MARITAIN. É. GILSON

a. Este în afară de orice îndoială că „neotomismul", ca spirit și ca orientare filosofică, nu poate să fie înțeles fără „tomism", iar acesta

Aici, ca și pe parcurs, Mounier dezvoltă un dialog constructiv cu gîndirea lui Marx, dincolo de unele greșeli în înțelegerea acesteia, considerînd-o un partener în apărarea valorii omului.

[28] *Ibidem,* p. 47. Polemica cu existențialismul domină elaborările lui Mounier, el respectînd însă adevărurile puse în evidență de Heidegger, Sartre, Camus etc.

[29] *Ibidem,* p. 72, 74, 77. Aceasta înseamnă că libertatea este „condiționată strîns și limitată de situația concretă"; „libertatea noastră este libertatea unei persoane situate și astfel libertatea unei persoane valorizate" (*Ibidem,* p. 77, 79). Principalele idei ale lui Mounier trimit astfel către condițiile concrete ale realizării libertății și ale afirmării umanismului.

Scanned with OKEN Scanner

din urmă înseamnă în principal doctrina lui Thoma d'Aquino sau Sf. Thoma (1225—1274), considerat „princeps philosophorum", de la 1879 (prin enciclica din 4 august: *De Philosophia Scolastica-Aeterni Patris* a Papei Leon al XIII-lea) drept filosoful oficial al bisericii catolice.

În opera[1] sa, Sf. Thoma unește doctrina bisericii creștine cu teze ale filosofiei aristotelice, instituind tezele de bază ale oricărui „tomism": armonia cunoașterii și a credinței în măsura în care rațiunea se subordonează revelației; „realismul" universalilor; lumea în ansamblu ca o ordine, o ierarhie a existenței, în care temeiul îl constituie existența lui Dumnezeu. Așa cum preciza unul dintre cei mai buni exegeți ai operei lui Thoma, „în metafizica însăși, știința esenței ființei în genere nu este ca atare decît în vederea științei Existentului suprem"; „metafizica tomistă este animată de o inspirație diferită de cea a lui Aristotel, întrucît ființa la care ea trimite comunică cu profunzimi în pragul cărora gîndirea greacă s-a oprit totdeauna"[2].

[1] Lucrări principale: *Summa contra gentiles* (1261—64); *Quaestiones disputatae* (1256—73); *Summa theologiae* (1265—73). După veacuri de ordonare și comentare, *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, un monument al culturii medievale, se înfățișează astăzi, incluzînd și textele celebrei *Editio Leonina* (Roma 1882, ff), în 7 volume masive (4 980 p.) la Fromman-Holzboog (Stuttgart-Bad Cannstatt), însoțită de: *Index Thomisticus* (pînă la sfîrșitul anului 1981: 49 volume). Un *Thomas-Lexikon* (1895, dezvoltat în ed. 2a, 1958) oferă L. Schütz (în editura menționată). *Asupra operei* lui Thoma fundamentele rămîn: E. Gilson, *Le Thomisme* (1921, ed. 3a, 1927); A. D. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquino* (2 vol. ed. 4-a 1925); M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas* (1931); J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (1932, ed. 4a, 1946); R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme* (în Dictionnaire de Théologie Catholique, t. XV, 1946); I. J. Pauson, *S. Thomas Aquinas De Principiis Naturae* (1950); P. Vyser, *Der Thomismus* (1950, cu bibliografie la zi); P. Grenet, *Le Thomisme* (1953); T. Hessen. *Thomas und wir* (1955); W. Khixen (Hrsg.), *Thomas v. Aquino im philos. Gespräch* (1975); N. A. Luyten, *Das Menschenverständnis nach Thomas v. Aquino* (1976). *O bibliografie* în: Philosophen-Lexikon, II, p. 705—709.

[2] É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, J. Vrin, Paris, 1948, p. 84, 119. Este de reținut că. Sf. Thoma a comentat toate lucrările lui Aristotel cunoscute în sec. XIII și a scris numeroase lucrări polemice, dintre care s-au impus: *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270); *Contra errores Graecorum* (1261—1264); *De perfectione vitae spiritualis* (1270).

Scanned with OKEN Scanner

„Neotomismul" are o arie largă de răspîndire — Franța, Italia, Portugalia, Țările de Jos, Germania, Elveția, America Latină, Canada etc. — și se opune de la început, atît „modernismului" cît și individualismului și relativismului, încercînd să impună spiritul catolic printr-o *philosophia perennis*. Reprezentanți de seamă ai acestei axe a „filosofiei catolice" (o formulă mult disputată, contestată pe alocuri) au fost: Désiré Mercier (1851—1926); Jacques Maritain (1882—1973); Etienne Gilson (1884—1978); Martin Grabmann (1875—1949); Josef Geyser (1869—1948); A. D. Sertillanges (1863—1948); R. Garrigou-Lagrange; A. Gamelli; F. Ogliatti; A. Carlini; C. Nink; A. Dempf; E. Przywara; R. Gauardini; I. M. Bochenski și alții[3],

J. Maritain (*Sort de l'homme*, Éditions de Baconnière, Neuchatel, 1943, p. 51) a caracterizat în mod exemplar „thomismul": „tomismul pune ca principiu absolut afirmarea necondiționată a credinței în ordinea divină și afirmă, pe de altă parte, în ordinea umană valoarea intrinsecă de neclintit a naturii și a rațiunii... *Gîndirea tomistă apare astfel* de la început ca o gîndire aplicată la a distinge și a uni, mai exact *a distinge pentru a uni*" (subl. n.). Însăși ideea celebrei «Aeterni Patris» este un «distinguer pour unir»"; tomismul poate realiza „restaurarea studiilor filosofice și teologice" și „reabilitarea superiorității puterii eclesiastice față de cea civilă" (Vezi: Gh. Vlăduțescu *Filosofia neotomistă în Franța*, Editura științifică, București, 1973, p. 22).

[3] Forma dominantă a neotomismului o constituie neotomismul francez, legat în principal de numele lui *Maritain* și *Gilson*. Pentru studiul neotomismului sînt semnificative, în primul rînd, următoarele reviste: „Divus Thomas" (din 1879); „Revue Thomiste" (din 1893); „Revue néoscolastique" (din 1894); „Revue philosophique de Louvain" (din 1894); „Rivista di filosofia neoscolastica" (din 1907); O Bibliografie aflăm: *Bibliographie Thomiste* (de P. Mandonnet și alții, 1921, cu bibliografia apărută între 1800—1920); *Thomistic Bibliography* (de V. J. Bourke, St. Louis, 1945, cu bibliografia perioadei 1920—1940); *Der Thomismus* (de P. Wyser, Bern, 1950); *„Bulletin Thomiste"* (anual, din 1924); *Répertoire bibliographique de la philosophie* (Louvain, din 1934).

Studii de ansamblu: L. Rougier, *La scolastique du thomisme* (Paris, 1925); R. Garrigou-Lagrange, *La puissance d'assimilation du thomisme* („Revue Thomiste", 1939); G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste. Recherche sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine* (Louvain, 1946); I. Didilescu, *Neotomismul francez* (în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. IV, București, 1939); N. Façon, *Neotomismul italian* (în: *Idem*); I. M. Bocheński, *Philosophie der Gegen-*

Dintre orientările spiritualiste, neotomismul rămîne încă una dintre cele mai active[4], încercînd un proces adînc de adaptare la climatul scientist actual. Așa cum spunea un tomist, „în timpul cel mai scurt posibil va avea loc o nouă renaștere a tomismului, dar ea va prezenta caractere diferite față de aceea care a urmat enciclica *Aeterni Patris*"; gîndirea lui Thoma va fi dezvoltată, „apli-

wart (Bern, 1951, p. 242—253); C. Fabro, *La Neoscolastica e Neotomismo* (în *Enciclopedia Cattolica*, vol. XII, V, 1955); M. F. Sciacca, *La philosophie italienne contemporaine* (Lyon-Paris, 1951); H. Misiak, and W. M. Staudt, *Catholics in Psychology. A. Historical Survey* (New York-Toronto, 1954); L. de Raeymaeker, *Le courant de la pensée Thomiste* (în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendences principales*, I, 1961); *Die deutsche Philosophie nach 1945* (Berlin, 1961); A. R. Burghete, *Sovremenîi tomizm* (în: „Sovremelnîi obiektivnîi idealism", Moskva, 1963); V. N. Kuznețov, *Franțuzkaia burjuaznaia filosofia* (Moskva, 1970, p. 173—211); A. Caturelli, *La filosofia en la Argentina actual* (Buenos Aires, 1971, p. 177—199); Gh. Vlăduțescu, *Filosofia neotomistă în Franța* (București, 1973); *„Sovremenaia burjuaznaia filosofia XX veka"* (red. L. N. Mitrohin, T. I. Oizerman, Moskva, 1974, p. 313—334); R. Radev, *Kritika neotomizma* (Moskva, 1975); S. I. J. de Finance, *Nouveaux horizons du thomisme* („Philosophica. Rivista del Institute de Filosofia de la Universidad Catolica de Valporoise", Chile, vol. II—III, 1979—80); L. Elders, *La connaissance de l'être et l'entrée en métaphysique* („Revue Thomiste", IV, 1980).

[4] Cîteva manifestări semnificative, recente: Congresul de la Toronto (aprilie 1979), organizat de „American Catholic Philosophical Association" cu prilejul centenarului enciclicei „Aeterni Patris"; a 700-a aniversare a lui Albert cel Mare (în revista „Thomist", nr. 4, 1980 și în multe reviste de orientare catolică); Congresul internațional de filosofie latino-americană (organizat de Universitatea „Santo Tomas" din Bogota, Columbia, în iunie, 1980); Colocviul „Abelard" (Neuchâtel, noiembrie 1979); Reuniunea Academiei Catolice Bavareze cu prilejul aniversării a 700 de ani de la nașterea lui Albert cel Mare (martie 1980); Reuniunea aceleiași Academii din septembrie 1980, cu tema: *Galilei și urmașii;* Colocviul de la Villeta (Columbia) din iulie 1981, organizat de „Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie", cu tema: *Meditația filosofică asupra valorilor creștine.*

Evident, numărul manifestărilor, ca și al numerelor speciale ale revistelor este cu mult mai mare, exegeza de tip tomist concurînd cu analiza lingvistică în amploare și diversitate. Tocmai de aceea, cunoașterea esenței doctrinei și a căilor de intrare într-un dialog cu ea astăzi prezintă interes pentru cercetarea marxistă.

Scanned with OKEN Scanner

cînd-o la temele pe care ea însăși nu le-a studiat, și nici nu putea să le presupună: de exemplu, filosofia artei sau a istoriei, psihologia și în genere problemele ridicate de filosofiile moderne și care nu sînt false probleme. Toate acestea răspund programului lui Leon al XIII-lea: «*vetera novis augere*» și nu au nimic comun cu eclectismul scolastico-cartezian, scolastico-leibnizian, scolastico-kantian etc., pe care enciclica le respingea"[5].

b. Menționîndu-i pe D. Mercier, M. Grabmann și A. D. Sertillanges[6], ne vom opri la opera celui mai sistematic dintre neotomiști:

[5] S. I. Joseph de Finance, *Nouveaux horizons du thomisme*, în „Philosophica", 2—3/1979—80, p. 10. Autorul apreciază că, în viitor, studiul operei Sf. Thoma va căuta „să instaureze un dialog cu necreștinii" și să se concentreze la problematica unei etici eudemoniste și a unui „dialog cu gîndirea științifică" (*Ibidem*, p. 11, 12, 14). Este vorba de angajarea în noul context cultural, pentru a ieși din „criza tomismului".

De fapt, încă mai demult, Maritain și Gilson au angajat gîndirea tomistă pe un nou făgaș. „Noutatea interpretărilor date de Maritain și Gilson metafizicii Sf. Thoma — scrie L. Edlers — constă în faptul că *esse* își găsește locul central și că metafizica devine o filosofie a existenței" (*La connaisance de l'être et l'entrée en métaphysique*, în: „Revue Thomiste. Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie", N° 4, 1980, p. 534). Autorul arată că multe comunicări prezentate la al IV-lea Congres tomist internațional din 1955 relevă „existențialismul Sf. Thoma" (P. J. de Finance, Ch. A. Hart, C. Fabro, Raeymaeker), iar la „marele Congres ținut la Universitatea S. Thomas din Roma" în 1974 (pentru a comemora centenarul al șaptelea de la moartea „Doctorului angelic") s-a continuat tendința menționată (*Ibidem*, p. 534, 535). De fapt, textul citat reprezintă comunicarea lui L. Edlers la al VII-lea Congres tomist internațional (Roma, 8—13 septembrie 1980).

[6] D. Mercier, cel care a elaborat primul program al neotomismului, la Louvain, a argumentat ideea unirii rațiunii și credinței pe fondul sintezei noii experiențe științifice. *Lucrări: Logique* (1894, ed. 7a, 1922); *Métaphysique générale et Ontologie* (1894, ed. 7a, 1923); *Psychologie* (1892, ed. 11a, 1923); *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude* (1899, ed. 8-a, 1923); *Les origines de la psychologie contemporaine* (1897, ed. 3-a 1925); *Retraite pastorale* (1910, ed. 13-a, 1926); *La vie intérieure* (1918, ed. 13-a, 1923); *Œuvres pastorales. Actes, Allocutions*, 1906—1923 (7 vol., 1911—1927). Majoritatea lucrărilor cardinalului Mercier au fost traduse în multe limbi străine. Despre Mercier: L. de Raeymaeker, *Le cardinale Mercier*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. Portraits II, 1964, p. 1079—1115, cu bibliografie); G. Van Riet, *Originalité et fecondité*

Scanned with OKEN Scanner

Jacques Maritain[7], autorul unei sistematici filosofice pe baze tomiste, dar receptivă la noile posibilități de regîndire a problematicii creștine în „dialog cu necreștinii" și chiar cu gîndirea științifică, deși la începuturile activității sale a elaborat un program antimodern, îndeosebi anticriticist și antiintuiționist (mai exact, antibergsonian), dincolo de „modernitate" căutînd thomismul în forma sa cea mai autentică.

de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mercier („Revue Philosophique de Louvain", N° 44, november 1981, p. 532—565).

A. D. Sestillanges prezintă tomismul ca pe un „sincretism", o doctrină care a asimilat rezultatele principale ale gîndirii moderne. Lucrări: *Saint Thomas d'Aquin* (2 vol., 1910, lucrare de referință, fundamentală pentru studiul tomismului); *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin* (1922); *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (1928); *Le christianisme et les philosophie* (1941). Sertillanges a fost unul dintre primii redactori la „Revue Thomiste".

M. Grabmann, teolog și filosof bavarez (prof. la München din 1918), unul dintre cei mai avizați cercetători ai operei tomite și ai filosofiei medievale. *Lucrări: Thomas von Aquin* (1912, ed. 5-a 1925); *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (1919, ed. 3-a 1930); *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas* (1925); *Geschichte der scholastischen Methode* (2 vol., 1909—11; ed. 2-a 1961); *Mittelalterliches Geistesleben* (3 vol., 1926—29); *Die Geschichte der Katholischen Theologie* (1933); *Der Aristoteleskommentar des H. von Brüssel* (1943); *Die theologische Erkenntnis und die Einleitungslehre des hl. Th. v. Aquin* (1948). O bibliografie în: *Philosophen-Lexikon*, I, p. 414—415.

[7] Filosof francez celebru, n. la Paris la 12. II. 1882, profesor între 1913—1940 la „Institut Catholique" din Paris, apoi la: „Pontifical Institute of Medieval Studies" din Toronto, începînd din 1933 chiar; la „Princeton-University" în 1941—42; la „Columbia University" în 1941—1944. Între 1943—1944 a fost și președinte la „École libre des Hautes Études" din New York, apoi, 1945—1948, ambasador al Franței la Vatican. Din 1948 și-a reluat activitatea la Princeton. A murit la 24. IV. 1973 la Toulouse.

Lucrări principale: *La philosophie bergsoniene. Études critiques* (1914, ed. 2-a 1930, nouă ediție, 1948); *Élements de philosophie*, I: Introduction (1920); *Art et scolastique* (1920, noi ed. în 1927 și 1935); *St. Thomas* (1921); *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles* (1921); *Antimoderne* (1922); *Élements de philosophie*, II: *L'ordre des concepts. La petite logique* (1923); *Réflexions sur l'intelligence et sur la vie propre* (1924); *Trois Reformateurs: Luther — Descartes — Rousseau* (1925, ed. nouă 1930); *Réponse à Jean Cocteau* (1926);

Scanned with OKEN Scanner

O operă de asemenea proporții, cum este cea a lui J. Maritain, este greu de cuprins, chiar și într-o prezentare analitică. Menționăm, de aceea, de la bun început ideile directoare: a) critica bergsonismului și a intuiționismului de tip neoromantic în genere[8]; b) dezacordul cu „modernitatea" (Luther, Descartes, Rousseau și Kant îndeosebi) și instaurarea thomismului ca *philosophia perennis;* c) argumentarea posibilității „existenței creștine" ca bază a unui

Primauté du spirituel (1927); *Le Docteur Angélique* (1929); *Réligion et culture* (1930, ed. nouă, 1946); *Le songe de Descartes* (1932); *Distinguer pour unir* (1932, ed. 5-a, 1948); *De la philosophie chrétienne* (1933); *Science et sagesse* (1935); *La philosophie de la nature* (1935); *Humanisme intégral* (1936, ed. 2-a, 1946); *Quéstions de conscience* (1938); *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939, ed. nouă, 1956); *Le crépuscule de la civilisation* (1939); *De la justice politique. Notes sur la présente guerre* (1940); *Scholasticism and Politics* (1940); *Reasonning the Time* (1941); *Confession de foi* (1941); *À travers le désastre* (1941); *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944, ed. nouă 1947); *Christianisme et démocratie* (1945); *Principes d'une politique humaniste* (1945); *Education at the Cross roads* (1944); *Messages 1941—1944* (1945); *Pour la justice* (1945); *À travers la victorie* (1945); *Raison et raisons* (1947); *La personne et le bien commun* (1947); *La signification de l'athéisme contemporain* (1949); *Man and the State* (1951, trad. fr.: L'homme et l'état, 1953); *Approches de Dieu* (1953); *Creative Intuition in Art and Poetry* (1953); *On the Philosophy of History* (1957); *Truth and Human Felowship* (1957); *Reflexions on American* (1958); *Le mystère d'Israel et autres essais* (1966).

Despre Maritain: J. Benrubi, *Les sources et les courants...* II, 1933, (p. 939—948); *Philosophen-Lexikon,* II (1949, p. 123); P. Viotto, *J. Maritain* (1957); Raissa Maritain: I; Les grandes amitiés; II, *Les aventures de la grâce* (1948); I. Didilescu, *Neotomismul francez* (1939); J. Lecombe, *Jacques Maritain,* în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine.* Portraits, I, 1964, p. 1033—1052 (cu bibliografie, inclusiv numerele originale ale revistelor tomiste și volumele omagiale, „J. Maritain"); J. Reiter, *Intuition u. Transcendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei J. M.* (1967); H. L. Bauer, *Schöpferische Erkenntnis* (1968); A. Pavan, *La formatione del pensiero di Maritain* (Padova, 1967); J. W. Hanke, *Maritains Ontology of the Work of Art* (1973); Gh. Vlăduțescu, *Filosofia neotomistă în Franța* (1973); L. Miroș, *Etica neotomistă* (1969); R. Radev, *Kritika neotomisma* (1975); E. Stere, *Din istoria doctrinelor morale,* vol. 3 (1979).

[8] De menționat că Maritain s-a format în mediul protestant liberal, apropiat fiind de cercurile „socialiste" (Léo Blum și alții), iar din punct

Scanned with OKEN Scanner

„umanism teocentric", adică a umanismului creștin (prezentat ca „adevăratul umanism"); d) construirea unei teorii a cunoașterii pe baze thomiste (un „raționalism" bazat pe primatul revelației)[9]; e) opoziția față de mentalitățile scientiste și ateiste ale secolului al XX-lea.

O spune autorul însuși: „aud adesea că, pentru unii, un umanism autentic nu ar putea să fie prin definiție decît un umanism antireligios. Noi gîndim însă tocmai contrariul"; „nu prin accident, ci printr-un efect strict necesar, înscris în natura lucrurilor, orice ex-

de vedere filosofic a fost discipol al lui H. Driesch (în 1906—1908, Maritain a audiat lecțiile acestuia la Heidelberg) și H. Bergson. Abia în 1906 s-a convertit la catolicism și a devenit, așa cum s-a spus, reprezentantul principal al „mișcării de înnoire" în viața spirituală a Franței, apoi a Americii.

[9] După J. Lecombe, *Les Degrés du savoir* „ocupă o poziție centrală în opera speculativă a lui Maritain: asistăm aci la un imens efort de precizare și de deschidere. E vorba de a stabili că perspectiva tomistă permite recunoașterea valorii proprii a tuturor ramurilor cunoașterii speculative, caracterizarea deschiderilor ce convin fiecăreia dintre ele" (Jacques Maritain, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Portraits, I, p. 1037).

Numita „philosophia perennis" nu înseamnă pur și simplu cantonarea în tomism. În ultimii ani s-a și subliniat această idee: H. Riefstahl, *Jacques Maritain* (în „Zeitschrift für philosophische Forschung", nr. 1, 1978, p. 103—108); R. Marimon Batllo, *Languaje y metafisica en Santo Tomás de Aquino* (în „Estudios Filosoficos", Valladolid, 78, 1979, p. 315—328); G. Galeazzi, *Azione e contemplatione in J. Maritain* (în „Rivista di Filosofia neo-scolastica", Anno LXXII, nr. 1, p. 145—154, cu bibliografia ultimilor ani); P. Coda, *Percezione intellettuale dell'essere e percezione confuza di Dio nella metafizica di J. Maritain* (în „Rivista di Filosofia neo-scolastica", nr. 3, 1981, p. 530—556, cu bibliografie).

Este semnificativ că, după Congresul de la Toronto, 20—22 aprilie 1979, organizat de „American Catholic Philosophical Association", cele mai de seamă manifestări ale neotomismului au fost: un „Maritain-Merton Symposium" la Lauisville (Kentucky), între 25—26 septembrie 1980; Congresul din 9—10 mai 1980, organizat de „American Maritain-Association" la Saint Louis University (Missouri), consacrat lucrării *Les dégrées du savoir*. Între timp au și apărut: Atti dell'VIII Congresse Tomistico Internazionale, III: L'Enciclica Aeterni Paris, Suoi riflesi nel tempo (Studii tomistici, 12), Libreria Editrice Vaticana, 1981, 493 p; One Hundert Years of Thomism. Aeterni Patris and Afterwards. A Symposium, Houston, Center for Thomistic Studies, 1981, 120 p.

Scanned with OKEN Scanner

perienţă absolută a ateismului, dacă ea este condusă în mod conştient şi riguros, provoacă în cele din urmă disoluţia psihică"[10].

În centrul doctrinei tomiste „se află însă metafizica şi ontologia coordonată ei, care are ca obiect Fiinţa ca fiinţă"; teoria cunoaşterii însăşi este „un capitol al metafizicii", fiind o doctrină totodată „*realistă* în sensul nemijlocit al termenului" şi „intelectualistă"[11]. O spunea Maritain însuşi: ...„înainte de a studia fiinţa *(l'être)* în ea însăşi întrucît este, trebuie studiată relaţia cunoaşterii umane cu fiinţa. Acest studiu va fi obiectul unei părţi speciale a metafizicii, care se numeşte *Critică,* deoarece ea are să judece cunoaşterea însăşi"; „după ce am examinat în *Critică* principiile cunoaşterii în general, ale ştiinţei şi ale filosofiei, putem să trecem la studiul propriu-zis al *Metafizicii* sau ştiinţa fiinţei ca fiinţă *(L.être en tant qu'être),* studiu ce constituie însăşi inima oricărei filosofii"[12].

Problema centrală a noii „metafizici" tomiste o constituie „realismul" şi complementarul lui — „intelectualismul", în analiza cărora Maritain dezvoltă critica intuiţionismului bergsonian şi a empirismului (inclusiv cel pragmatist), precum şi a „modernităţii" (izolarea de „viaţa supranaturală" şi închiderea în subiectul gnoseologic, faptă coexistentă afirmării principiului protestantismului, şi apoi scientismului) şi apără principiul tomismului, care este „realismul". „Sperăm să arătăm aci — scria Maritain — că realismul thomist, salvînd printr-o metodă cu adevărat critică valoarea cunoaşterii lucrurilor, permite a explora universul reflecţiei în inti-

[10] J .Maritain, *Humanisme integral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté,* F. Aubier, Paris, 1936, p. 12, 70.

Maritain nu sesizează şi latura constructivă a ateismului marxist, considerînd că nereligiozitatea ar conduce la dezechilibru moral şi, ca urmare, propune „umanismul integral", care ar fi în stare „să salveze şi să promoveze, într-o sinteză total diferită, toate adevărurile afirmate sau presimţite de umanismul socialist" (*Ibidem,* p. 98). Deci, umanismul ar putea fi „integral" numai pe temeiuri creştine, nu materialiste! Profesiunea de credinţă a spiritualismului este aci evidentă.

[11] I. M. Bocheński, *Philosophie der Gegenwart,* 2. Aufl., Franke Verlag, Bern, u. München, 1951, p. 244, 248 ,249.

[12] J. Maritain, *Éléments de philosophie, I: Introduction générale à la philosophie,* P. Tequi, Paris, 1930, p. 127—128; 136.

Din analizele „fiinţei", se ajunge la „trei mari diviziuni" ale filosofiei: logica, filosofia speculativă (filosofia naturii şi metafizica); filosofia practică (filosofia artei: le „Faire"; etica: l'„Agir"), după scopul pe care-l urmăreşte (*Ibidem,* p. 195).

Scanned with OKEN Scanner

mitatea sa și de a stabili, dacă se poate spune astfel, topologia metafizică; cu aceasta «filosofia ființei» este în același timp, prin excelență, o «filosofie a spiritului»"[13].

Pledoaria pentru „metafizică" este expresă: „măreția sa: ea este înțelepciune. Mizeria sa: ea este știință umană"; „metafizica ne instalează în etern și absolut, ne face să trecem de la spectacolul lucrurilor la cunoașterea rațiunii"; ea „nu este un mijloc, ci un scop . . . o știință a omului liber"[14]. Cum orice disciplină superioară are rol regulator în raport cu cele inferioare", este clar că „metafizica, întrucît privește rațiunile ființei supreme, va fi știință reglatoare prin excelență, *scrientia rectrix;* „filosofia tomistă este mai aptă decît oricare alta să furnizeze științelor cadrele metafizice în care ele își desfășoară în largul lor exigențele proprii".[15]

Maritain susține ideea valorii inegalabile a tomismului, „ale cărui elucidări metafizice cu privire la real nu au drept consecință necesară nici o deformație sistematică impusă în mod despotic experienței"; Sf. Thoma „recunoaște în metafizică știința supremă a ordinii naturale"[16]. Se poate vorbi astfel de un „realism critic", care nu are nimic de a face cu „ideile filosofilor contemporani, care, în America și chiar în Germania au ales acest nume pentru a-și caracteriza pozițiile", ci este „concepția aristotelico-tomistă a cunoașterii"[17].

„Nucleul" acestui „realism" îl constituie „problema lucrului și a obiectului"; căci „unul și același termen al cunoașterii, unul și același *quod,* este cel care există pentru sine ca obiect, și care este atins de spirit ca obiect"[18].

[13] J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les dégrés du savoir,* 4. éd., Desclée de Brower et Cie, Paris, 1946, p. VIII. Aici autorul „aprofundează în mod sistematic problema cunoașterii, vrînd să fie temelia epistemologică a realismului tomist și să se opună în chip autoritar idealismului filosofic și naturalismului scientist" (I. Didilescu, *Op. cit.,* p. 443).

[14] J. Maritain, *Op. cit.,* p. 3, 10, 11.

[15] *Ibidem,* p. 82, 131.

[16] *Ibidem,* p. 131, 133.

[17] *Ibidem,* p. 137. Acest „realism critic" ocupă o mare parte (p. 137—263) din lucrarea în discuție și se precizează ca o formulă de opoziție față de „realismul" scientist sau chiar față de cel ontologic.

[18] J. Maritain, *Op. cit.,* p. 208, 237. „Lucrul este, de exemplu, Petre; el există în afara spiritului într-un anumit loc... *Obiectul* este, de exemplu, obiect al gîndului «om», care are în Petre și în afara spiritului o exis-

Scanned with OKEN Scanner

De aici și o complicată teorie a „cunoașterii metafizice", clădită pe „două cunoașteri complementare: a științei naturii și a filosofiei naturii", teorie ce presupune: *„intelecția dianoetică"* (în care „inteligența se folosește de simțuri", dar nu cunoaște „prin ele însele" și nemediat „esențele lucrurilor corporale"); *„intelecția perinoetică"* (în care „substanțele și proprietățile lor sînt cunoscute *prin semne și în semne*"); *„intelecția ananoetică"* (a „transinteligibilului", dincolo de „inteligibilul transobiectiv" al primelor două „intelecții"), prin care se relevă mai întîi „metafizica" și apoi „supranaturalul", fără să se ajungă la cunoașterea lui[19]. Nu „cunoașterea metafizică", ci „experiența mistică" este „punctul culminant al vieții sufletului"[20].

Pledoaria pentru tomism (e adevărat, corectat într-un neotomism) constituie astfel dominanta gîndirii lui Maritain, care se închide, în ultimă instanță, într-o „filosofie catolică".

tență naturală, în concept și în spirit — o existență intențională, și care, chiar ca pus sau cunoscut de spirit, nu are decît o existență ideală sau rațiune" (*Ibidem*, p. 237—238). Distincția *lucru* și *obiect* se finalizează în distincția: „universul existenței și universul inteligibilității", ceea ce ridică problema „existențelor de rațiune *fundate în realitate*" (*Ibidem*, p. 253, 263). Vezi comentariu în Gh. Vlăduțescu, *Op. cit.*, p. 102—112.

[19] J. Maritain, *Op. cit.*, p. 400, 401, 407, 409, 432, 436. Abia prin „treptele cunoașterii suprarationale" (p. 489 urm.) se revelează „supranaturalul" (ca „Persoană divină"). „Metafizica nu poate atinge esența divină în ea însăși"; „deasupra acestei înțelepciuni de ordin natural, metafizic sau de teologie naturală, există o știință a misterelor relevate, teologia propriu-zisă, care dezvoltă în mod rațional... adevărurile cuprinse virtual în ceea ce ni s-a relevat"; teologia însă este „înrădăcinată în credință", de la care „își primește principiile" (*Ibidem*, p. 492—493). Obiectul ei este „deitatea însăși ca relevată virtual", „sub un mod el însuși supra-uman și supranatural" (p. 501, 502).

Așa cum observa M. Florian (*Antinomiile credinței*, în: *Scrieri alese*, Ed. Academiei, București, 1968, p. 207), „iraționalismul celui de al treilea grad este temperat de posibilitatea de a avea o cunoștință rațională sau metafizică a lui Dumnezeu... Straniu e însă că cele două grade superioare (metafizica și mistică) se reazemă pe fizica nouă, care implică o suprastructură filosofică total diferită de aristotelism".

[20] J. Maritain, *Op. cit.*, p. 569. Maritain analizează apoi (p. 577—613) „înțelepciunea augustiniană", optînd, bineînțeles, pentru tomism, pe care-l consideră „un sistem", „stadiul științific al înțelepciunii creștine" (*Ibidem*, p. 608).

Scanned with OKEN Scanner

c. Reprezentativ pentru neotomism, *É. Gilson*[21] s-a impus în primul rînd ca unul dintre cei mai buni istorici ai filosofiei medievale. Nu este de neglijat însă argumentarea sa în favoarea „realismului critic" thomist, considerat ca modul însuşi de a fi al filosofiei. „Dacă este naiv — scria Gilson — realismul nu se ridică încă la filosofie; dacă este deja al filosofiei, acest realism nu mai este naiv. Cum nici Aristotel nici Thoma nu au făcut-o, noi nu ne propunem ca realişti critici decît prin simplul fapt că sîntem realişti în maniera reflexivă care este aceea a filosofiei însăşi"[22].

[21] Născut la Paris (13.07.1884), profesor la „College de France" din 1931, apoi (din 1951) director la „Institute of Medieval Study" din Toronto, la a cărui întemeiere (1929) contribuise din plin. Decedat la 19 sept. 1978. Lucrări: *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913); *Index scolastico-cartésien* (1913); *Études de philosophie médievale* (1921); *Le Thomisme* (1921, ed. 3-a 1927); *La philosophie au moyen âge* (2 vol., 1922; ed. 2-a 1944); *La philosophie de St. Bonaventure* (1924); *St. Thomas d'Aquin* (1925); *La philosophie au moyen âge* (1925); *La querelle de l'athéisme* (1928); *L'études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien; St. Augustin* (1930); *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932, 2 vol.); *Les idées et les lettres* (1932, ed. 2-a 1944); *The Unity of Philosophical Experience* (N. Y., 1937); *Dante et la philosophie* (1939); *Heloïse et Abélard* (1938); *History of Christian Philosophie in the Middle Ages* (1945); *Limites existentielles de la philosophie* (1945); *Réalisme thomiste et Critique de la connaissance* (1939); *Platonisme, Aristotelisme et Christianisme* (1943); *L'Être et l'essence* (1948, ed. 2-a 1962); *J. Duns Scotus* (1952); *Le philosophe et la théologie* (1960); *Introduction à la philosophie chrétienne* (1960); *Element of Christian Philosophy*, (1960); *Peinture et réalité* (1958); *L'Être* („Revue Thomiste", 1962); *Dieu* (Ibidem); *Introduction aux arts du Beau* (1963); *Matières et Formes* (1964); *La société de masse et sa culture* (1967); *Les tribulations de Sophie* (1967); *Linguistique et philosophie* (1969); *D'Aristote à Darwin et retour* (1971); *L'athéisme difficile* (1979).

Gilson a întemeiat revistele: „Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge" (1927); „Études de philosophie médiévale" (1925). Despre Gilson: J. Maritain (ed.); *E. Gilson* (1949); *Mélanges offerts à Gilson* (1959, 1969, cu bibliografie); Gh. Vlăduţescu, *Filosofia neotomistă în Franţa* (1973); R. Radev, *Kritika neotomisma* (1975); P. Vigneaux, *Étienne Gilson* (în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3, 1979, p. 289—295); Chr. Wenin, *Actualité de la pensée d'Étienne Gilson* (în „Revue Philosophique de Louvain", No. 40, novembre 1980, p. 590—594).

[22] E. Gilson, *Réalisme thomiste et Critique de la connaissance*, J. Vrin, Paris, 1939, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

Și pentru Gilson „știința supremă“ este aceea „a ființei ca ființă“ și, ca urmare, „orice realism veritabil implică recunoașterea primatului necondiționat al metafizicii. Acolo unde orice chestiune se raportează mai întîi la cunoaștere, metafizica își pierde dominația absolută și trebuie să cedeze o parte din puterile sale Criticii“[23]. „Ființa“ la care „dorim să ajungem“ nu este decît „*ens* al metafizicii clasice latine, adică «existentul»... Am preferat însă în cele din urmă «ființă și esență», în care fenomenul «ființă» desemnează totodată substantivul și verbul, adică, după caz, esența actualizată concret prin *esse* care face din ea «o ființă», cu faptul de «a fi» ca esență specifică, a cărei existență se manifestă în timp“[24].

Contribuția majoră a lui Gilson se află în opera sa istorico-filosofică, în studiul gîndirii medievale, al celei tomiste în speță. Metodologic, el este adeptul ideii continuității între epoca scolastică și cea modernă. „Ca perioadă istorică închisă — scrie el — evul mediu nu există“; căci el „este pătruns și impregnat de elenism“; mai mult, „trebuie aruncată în domeniul legendelor istoria unei Renașteri a gîndirii care urmează după secole de somn, de obscuritate și eroare. Filosofia modernă nu a avut de susținut lupta pentru a cuceri drepturile rațiunii... Actul însuși prin care secolul al XVII-lea își închipuia că suprimă opera secolelor anterioare nu făcea decît să o continue“[25].

[23] *Ibidem*, p. 106. Aceasta nu înseamnă un acord cu criticismul kantian, precizează Gilson, care este un idealism „critic“. „Nu există nici un realism demn de acest nume în afară de cel care constă în a atribui existență la tot ceea ce există și a o refuza pentru tot restul... în afara realismului natural al aristotelismului clasic nu există decît realisme intravertite“ (*Ibidem*, p. 230.

[24] É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, J. Vrin, Paris, 1948, p. 20. Este de reținut că aniversarea lui Gilson la Collège de France, în 28—29 mai 1979, a prilejuit nu numai evocarea lui ca istoric al filosofiei medievale, ci și ca teoretician al existenței. După relatarea lui Chr. Wenin (*Actualité de la pensée d'Étienne Gilson*, în: „Revue Philosophique de Louvain“, No 40, novembre, 1980, p. 539—540), Gilson a lăsat multe inedite, între care proiectul unei lucrări intitulate: *Constantes philosophiques de l'être*, din care H. Gouhier a publicat un extras (cap. IX și X) sub un titlu ales de Gilson însuși: *L'athéisme difficile*“, în care examinează „cîteva dintre rațiunile evocate în favoarea ateismului“ și totodată înfățișează „dovezi ale existenței lui Dumnezeu și metafizicii“.

[25] É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age. De Scot Érigène à G. D'Occam*, Payot, Paris 1930, p. 3, 4, 311, 312. După el, Sf. Thoma „este

Scanned with OKEN Scanner

Prin Gilson, neotomismul capătă în principal o argumentare susținută pe un studiu amplu istorico-filosofic, prin care evită „antimodernitatea" lui Maritain, aflînd temele moderne încă în scolastică și prezentîndu-le în continuarea acesteia. O asemenea supralicitare a elementului de continuitate se vede și în ontologia lui Gilson, construită în principal cu mijloace aristotelico-thomiste, ca un „realism critic" opus idealismului gnoseologic modern, dar subordonat poziției teologice. Revenirea la thomism exprimă (cu toate deschiderile spre analiza fenomenului științei) o rămînere la principiul autorității[26], pe care gîndirea modernă l-a atacat, dintru început, cu o constanță nicicînd dezmințită.

5. ALTE FORME: „NEOAUGUSTINIANISMUL" L. LAVELLE. ED. LE ROY. TEILHARD DE CHARDIN

a. Pentru început, precizăm că spiritualismul de orientare catolică mai prezintă și alte forme, întrucît în „consolidarea" credinței s-a apelat încă, pe lîngă „tomism", la „scotism" (de la J. Duns Scot, 1274—1308), la „suarezianism" (de la Fr. Suarez, 1548—1617) și, mai ales, la „augustinianism" (de la A. Augustinus, 354—430). Dominante rămîn însă neotomismul și „neoaugustinianismul".

primul dintre filosofii moderni" (p. 125), ceea ce, evident, vine ca o motivare a obțiunii lui pentru valoarea tomismului în contemporaneitate. De aceea a și criticat augustinianismul și criticismul lui L. Brunschwieg, primul pentru că trimitea la Platon, pe al doilea pentru supralicitarea „fizicii matematice". Așa cum s-a spus, „preferința sa personală pentru thomism nu a diminuat amploarea orizontului și forței sugestive a operei sale de istoric" (P. Vignaux, *Étienne Gilson*, în: „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3, 1979, p. 295).

[26] Așa cum sublinia D. D. Roșca (*Neotomism și neotomiști*, 1924—27, în: *Studii și eseuri filosofice*, Editura științifică, București, 1970, p. 114), „ceea ce neotomismul vrea să inaugureze este, în esență, o concepție teologică a lumii și a vieții... Concilierea pe care o anunță între două principii ce nu se pot împăca — autoritatea cu rațiunea — nu e posibilă decît prin aservirea celei din urmă sub legea celei dintîi. Aici vedem pericolul cu care ar putea amenința neotomismul cultura Occidentului, cultură în esență raționalistă, admițînd, în ipoteză, că el ar reuși să realizeze vreodată în fapt restaurația pe care o anunță".

Scanned with OKEN Scanner

Situația reală a mișcării spiritualiste este greu de prezentat, dată fiind tocmai marea diversitate a orientărilor ei, unele aflîndu-se chiar în conflict, de pildă, neoscolastica tomistă și neoscolastica protestantă. În spațiul francez (cel mai semnificativ, de fapt, pentru catolicism) chiar s-a impus, încă din secolul trecut, un „protestantism", prin: A. Sabatier (1839—1901); G. Frommel (1862—1906); F. Pécaut (1828—1898). Sabatier, de exemplu, face apel la metoda „interiorității", analizată de Maine de Biran, metodă pe care au folosit-o însă unii „moderniști" (Ed. Le Roy și alții) și neoaugustinienii[1].

În afară de aceasta, cercetarea spațiului latino-american a pus în atenție o mișcare „creștină" de mare amploare, care nu este o simplă transpunere a formelor „filosofiei creștine" din Europa[2]. De fapt, însuși conceptul de „filosofie creștină" ridică probleme, este destul de ambiguu. Așa cum s-a precizat, „susținătorii ideii de filosofie creștină nu țin seama de ceea ce desparte *esențial* religia de filosofie"[3]. Cu atît mai puțin rezistă conceptul de „filosofie cato-

[1] De observat că, neoaugustinianul René Le Senne spunea: „trebuie să «biranizăm» idealismul" (*Le Devoir*, 1930, 2e éd., P.U.F., Paris, 1950, p. 440). Aceasta însemna în fond antiintelectualism, și el a fost pe larg desfășurat, pe urmele lui Bergson, de Ed. Le Roy.

[2] Într-un amplu capitol (p. 177—310), intitulat *Filosofia cristiana*, din lucrarea: *La filosofia en la Argentina actual* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971), Alberto Caturelli prezintă: „renașterea tomistă" la José Maria Liqueno (1877—1926), Audino Rodriguez y Olmos (1888—1965); Luis G. Marthinez Villada (1886—1959), R. Martinez Espinosa, Manuel Rio, F. Castellano, A. T. Le Celso și alții. Pe lîngă tomism, sînt analizate: „suarezianismul", „augustinianismul" și îndeosebi „metafizica platonico-creștină" a lui Alberto-Rougès (1880—1945), raporturile dintre creștinism și marxism (p. 245—248). În continuare (p. 311—325) este înfățișat „spiritualismul", cu variantele sale principale, blondelismul și personalismul.

[3] Gh. Vlăduțescu, *Filosofia neotomistă în Franța*, p. 39. Autorul analizează pe larg opoziția dintre punctul de vedere al lui Gilson (există o „filosofie creștină") și cel al lui É. Bréhier, Brunschwicg și alții (după care, cum spunea Bréhier, „nu se poate vorbi de o filosofie creștină, după cum nu se poate vorbi de o matematică sau de o fizică creștină"), atrăgînd atenția asupra dificultăților. Căci Gilson „era prins între două focuri: unul raționalist pentru a fi admis ideea unei filosofii *creștine* și altul creștin pentru a fi propus o *filosofie* creștină. Raționaliștii, deci, aveau să-l caute... pentru a fi implicat iraționalismul credinței, creștinii pentru a fi încercat să raționalizeze credința" (*Ibidem*, p. 41).

Scanned with OKEN Scanner

lică". De aceea, se pare, Garaudy spunea: „În ceea ce mă privește, eu nu admit expresia «filosofia catolică» ... consider că filosofia se studiază pe un plan rațional și se oferă oricărui om dispus să-și folosească rațiunea"[4].

b. Încercînd să evite aceste dificultăți, *neoaugustinianismul* caută motive de inspirație multiple: Augustianus; Pascal; M. de Biran. Este vorba de „un mare număr de gînditori spiritualiști", care se atașează augustinianismului nu reluîndu-i „sistemul", ci „spiritul" acestuia, care „exprimă un fond de platonism etern, legat cu exigențele gîndirii creștine"[5].

În principal, neoaugustinianismul face apel la „interioritate", la „imanență", la rolul cognitiv al afectivității, opunîndu-se intelectualismului. O spunea Augustin însuși: „Cum aș invoca pe Dumnezeul meu, Dumnezeu și Stăpîn?; căci a-l invoca, înseamnă a apela la el în mine ... Nu aș fi nimic, Doamne, nu aș fi deloc, dacă Tu n-ai fi în mine. Ce spun eu? Nu aș fi deloc dacă n-aș fi în Tine"; „avertizat astfel de a reveni la mine însumi, întru în ceea ce are mai secret sufletul meu, ajutat de Tine, intru și zăresc cu ochiul interior, așa slab cum el este, de-asupra acestui ochi interior, de-asupra inteligenței mele, *lumina* imuabilă"; cel ce cunoaște adevărul vede această lumină, iar cel ce o vede cunoaște eternitatea. Iubirea este ochiul care vede ... O! adevăr etern! O caritate (Charité) adevărată! O! scumpă eternitate! voi sînteți Dumnezeul meu[6] ...

[4] R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, p. 166.

[5] R. Jolivet, *Le Courant néo-augustinien*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendences principales*, I, 1961, p. 709. Autorul consideră în acest curent următoarele direcții: 1) M. Blondel și „blondelienii" (J. Paliard, A. Valentin, J. Chaix-Ruy, J. Vialatoux, R. Lazzarini); 2) „Filosofia spiritului" (L. Lavelle, R. Le Senne, J. Chevalier, A. Forest, G. Marcel, G. Berger, J. Guitton, M. Nedoncelle, P. Lachièze-Rey, J. Pucelle); 3) „spiritualismul creștin" (A. Carlini, A. Guzzo, M. Federico Sciacca, F. Battaglia, V. La Via, L. Stefanini, Fr. J. von Rintelen). Dincolo de diversitate (mulți și-au elaborat sisteme proprii, chiar fără a aminti de Augustinus), se impune însă „un climat augustinian, care conciliază într-un mod mai mult sau mai puțin fericit intelectualismul și iluminarea cu primatul acțiunii și al iubirii, idealismul *Cogito*-ului cu realismul carității. Blondel este cel care a dat schema generală a acestui neoaugustinianism" (*Ibidem*, p. 710—711).

[6] *Les Confesions de Saint Augustin, Évêque d'Hippone*, trad. par L. Moreau, Flamarion, Paris, 1937, p. 44, 174, 175.

Scanned with OKEN Scanner

După Pascal, prima întîlnire sistematică cu „imanența" o aflăm la M. Blondel și la „blondelieni", la care studiul „acțiunii" conduce spre studiul omului concret, real și la un „realism integral",

Aurelius *Augustinus* (354—430), „părinte al bisericii" și filosof, a asimilat rezultatele majore ale gîndirii antichității tîrzii și, străbătînd manicheismul, scepticismul și neoplatonismul, a influențat puternic evoluția creștinismului, îndeosebi în constituirea doctrinei „păcatului" și a „grației". El a introdus totodată doctrina „predestinării", preluată de Reformă, și a analizat conștiința de sine (ca un Cogito, reluat apoi de Descartes) și certitudinea interioară (fundată în Dumnezeu), prefigurînd ideea pascaliană. Nici deismul nu este străin doctrinei sale: în lumea materială, Dumnezeu a pus doar „germenii" formelor lucrurilor din care lumea se dezvoltă de-sine-stătător

Opere principale: Contra Academicos; De beata vita; De ordine; Soliloguia (386); *De libere arbitrio* (387—388); *De vera religione* (391); *De doctrina christiana* (397—426); *Confessiones* (400); *De civitate Dei* (413—426); *Retraciones* (430). *Opere complete;* ed. Mauriner (11 vol., 1679—1700, Paris, reluată de J. P. Migne, *Patrologia latina,* vol. 32—47, Paris, 1845 urm.). Despre Augustinus: H. Eibl, *Augustinus u. die Patristik* (1923); P. Simon, *A. Augustinus, sein geistiges Profil* (1954); G. Nyren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustinus* (1956); R. Berlinguer, *Augustinus dialogische Metaphysik* (1961); P. P. Negulescu, *Scrieri inedite,* I (1969, p. 194—199); A. Schöpf, *Augustinus* (1970); W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* Bd. III, 1 (1977, p. 115—169, cu bibliografia la zi).

Așa cum s-a spus, Augustinus „și-a concentrat toate ideile în jurul *principiului certitudinii de sine a conștiinței*", devenind, îndeosebi prin formularea *„principiului interiorității conștiente de sine (Selbstgewissen)"*, unul dintre „ctitorii gîndirii moderne" (W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* 15. Aufl., hrsg. von H. Heimsoeth, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1957, p. 237). S-a făcut chiar ipoteza că, Augustinus a formulat „problema fundamentului existenței", mai exact „a raționalității *(ratio)* în existența și gîndirea omului"; prin „orientarea spre sine însuși" (spre interioritate), el a descoperit „punctul de plecare logic al gîndirii", pe care apoi Descartes l-a transformat în „principiul întregii filosofii moderne care s-a inspirat de la el" (F. Körner: *Augustinus,* în: *Grundprobleme der großen Philosophen,* hrsg. von J. Speck: *Philosophie des Altertums und des Mittelalters,* 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1978, p. 129, 136). Autorul prezintă, în acest context, cîteva formulări ale Sf. Augustin: „Dacă mă înșel, exist" (*De civitate Dei,* XI, c 26); „Nu te îndrepta în afară, reîntoarce-te în tine însuți! În interioritatea omului locuiește adevărul" (*De vera religione,* 39, 72), prin care apare „problema fundamentului" și „Cogito"-ul cartezian (*Ibidem,* p. 137).

Scanned with OKEN Scanner

al vieții psihice[7]. Menționînd forma „spiritualismului creștin", reprezentată mai ales de M. F. Sciacca și A. Carlini[8], ne vom opri la gruparea de gînditori care au inițiat colecția „Philosophie de l'esprit": L. Lavelle; R. Le Senne; J. Chevalier și alții. Cu toată diversitatea de orientare a lucrărilor din colecția amintită (la editura Aubier, Paris), acestea propun un „spiritualism" ce le conferă o anumită unitate într-o atitudine „mai mult apropiată de platonism și augustianism, decît de aristotelism și tomism", atitudine decisă „să dea metafizicii și filosofiei autonomia deplină pe care i-o contestase pozitivismul"[9].

Principalul gînditor de la „Philosophie de l'Esprit" rămîne *Louis Lavelle*[10], a cărui operă încearcă o amplă sistematică, orientată în

[7] Vezi R. Jolivet, *Op. cit.*, p. 718—732.

[8] *Ibidem*, p. 765—793. Autorul oferă și o amplă bibliografie (p. 794—814) a întregului neoaugustinianism. *„Spiritualismo cristiano"* cum l-a numit Sciacca, grupează gînditori „creștini" ce îmbrățișează un fel de „idealism obiectiv", în care încearcă să se recupereze „întreaga bogăție a tradiției augustiniene, și aportul valabil al idealismului modern" (*Ibidem*, p. 765).

[9] *Ibidem*, p. 732.

[10] Profesor la Collège de France (din 1941), urmașul la catedră al lui Bergson și Le Roy.

Lucrări principale: La dialectique du Monde sensible (1921); *De l'Être* (1928); *La présence totale* (1934); *Le Moi et son Destin* (1936); *De l'Acte* (1937); *Le Mal et la Souffrance* (1940); *Du Temps et de l'Éternité* (1945); *Introduction à l'ontologie* (1947); *Les Puissances du Moi* (1948); *De l'Âme humaine* (1951); *Traité des Valeurs* (t. I, 1951; t. II, 1955); *De l'Intimité spirituelle* (1953); *Conduite à l'égard d'autrui* (1957); *Manuel de méthodologie dialéctique* (1962); *Science, esthétique, métaphysique* (1967); *Chroniques philosophiques* (1967).

Lavelle a publicat numeroase articole în reviste celebre: „Giornale di Metafisica"; „Revue de Mét. et de Morale"; „Revue International de Philosophie"; „Revue philosophique"; Philosophy and Phenomenological Research"; o listă completă, pînă în 1963, oferă: Aimé Forest: *Levis Lavelle*, în: Les grands courants... Portraits, II, 1964, p. 857—858, în cadrul unei ample bibliografii).

Despre Lavelle: G. Truc, *De J. P. Sartre à L. Lavelle* (1946); B. Deffgauw, *Het Spiritualistisch Existentialisme van L. Lavelle* (1947); P. Giovanni Grassi, *Lavelle* (1946); J. École, *La doctrine de l'être dans la métaphysique de L. Lavelle* (1957, cu bibliografie la zi); W. Piersol, *La valeur dans la philosophie de L. Lavelle* (1959, cu bibliografie la zi); P. Levert, *L'être et le réel selon L. Lavelle* (1960); J. Lacroix: *Une*

Scanned with OKEN Scanner

principal asupra omului, a poziției și locului acestuia în lume și în universul valoric, asimilînd influențe multiple și eterogene (Augustinus, Platon, Leibniz, Schelling, Maine de Biran, Bergson, precum și neotomismul și existențialismul), fără a ancora însă în matca electismului.

Lavelle însuși scria: „Filosofii care au întemeiat în 1934 colecția de lucrări intitulată *„Philosophie de l'Esprit"* și-au propus mai mult să servească filosofia decît să facă să triumfe o doctrină particulară"; rolul „spiritului" este „de a se ridica fără încetare de la fenomen la existență, de la cauză la rațiunea de a fi, de la actul care îl dă și de la faptul ce survine la valoarea care-l justifică. Astfel, *Filosofia spiritului,* dincolo de fenomenism și de relativismul științific, cu care nu se poate mulțumi conștiința noastră, încearcă o nouă apropiere între morală și metafizică"[11]. Așa cum s-a precizat, orientată spre „ființă", care este „totul" (acesta fiind „propriu-zis *actul* care constituie ființa însăși"), „filosofia lui Lavelle este, întrucît e o filosofie a participării, o filosofie a prezenței, sub cele trei forme pe care ea le poate îmbrăca pentru noi: prezență față de sine-însuși, prezență față de altul, prezență față de Dumnezeu"[12].

philosophie du consentement: L. Lavelle în: Panorama, 1966, p. 48—55; K. Albert, *Zur Metaphysik L. Lavelles* (1975); I. Ivanciu, *Ființă și valoare în gîndirea filosofică a lui L. Lavelle* (1979, cu bibliografia la zi). *Din reviste* reținem: *Homage à L. Lavelle* (în „Recherches et débats", n. 18, 1952); în „Études philosophiques" (1957, n. 4 și 1958, n. 1).

[11] L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres,* Aubier Éditions Montagne, Paris, 1942, p. 263, 267.

Lucrările principale ale lui Lavelle desfășoară principiul augustinian al întoarcerii la sine și, implicit, la Dumnezeu, ceea ce duce la o meditație constantă asupra „ființei", considerată ca: „anterioară inteligibilității și necesității", putînd să fie sesizată într-o experiență pură": „univocă", deoarece este ființa concretă care e presupusă de ideea abstractă de ființă"; descoperită „de eu" întrucît acesta „descoperă propria sa prezență în raport cu ființa" (L. Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent, I: De l'Être,* nouvelle édition, F. Alcan, Paris, 1932, p. 4, 31, 182). Și mai clar: „ființa se dezvăluie mai întîi eului, care, descoperindu-se pe el însuși, trebuie în mod necesar să se înscrie în ființă"; *„prezența totală* a ființei, este deja implicată în simpla experiență pe care eul o face cu propria sa existență" (L. Lavelle, *La Présence totale,* F. Aubier, Paris, 1934, p. 46, 51).

[12] R. Jolivet, *Le courant neo-augustinien,* p. 738, 740. Ca „prezență totală", ca „acces la Prezența lui Dumnezeu", doctrina lui Lavelle se arată a fi „un comentariu al expresiei celebre a Sf. Augustin: *Deus, intimior in-*

Scanned with OKEN Scanner

O notă aparte dă acestui neoaugustinianism *René Le Senne*[13], care pornind de la neocriticismul lui Hamelin și de la Bergson, păşeşte mai hotărît spre existenţialismul religios, propunînd ceea ce el însuşi numeşte un „spiritualism personalist ideoexistenţial": un „spirit universal" este „condiţia preliminară" a tot ceea ce există şi valorează: cunoaştere, societate, eu, chiar lumea valorilor. „Metoda experimentală — scria Le Senne — este demersul unei conştiinţe subordonate, care se sprijină pe necesitatea legii pentru a se ridica la Fiinţă. Prin Relaţie şi prin Dumnezeu este promisă fiecărei persoane finite dubla satisfacţie a nevoii de unitate care inspiră însăşi viaţa noastră"; căci „filosofia s-a născut din nevoia de unitate"[14].

c. O poziţie aparte în spiritualismul francez ocupă *Ed. Le Roy*[15], care, pe lîngă sprijinul acordat modernismului, a continuat tradiţia

timo mes e superior summo meo" (*Ibidem*, p. 741). Augustinianismul lui Lavelle receptează însă experienţa gîndirii lui Descartes, Malebransche şi, mai ales a lui Maine de Biran: „experienţa actului" nu „a faptului sau a obiectului"; mai mult decît M. de Biran însă, Lavelle „are grijă să înţeleagă *actul* în semnificaţia şi valoarea sa spirituală şi metafizică" (A. Forest, *Louis Lavelle*, în *Les grands courants... Portraits*, II, p. 855).

[13] Lucrări principale: *Esquisse d'une théorie de la conscience* (1922); *Introduction à la philosophie* (1925, ed. noi în 1939 şi 1949); *Le mensonge et le caractère* (1930); *Le devoir* (1930); *Obstacle et valeur* (1934); *Traité de morale générale* (1942, 1949); *Traité de caractérologie* (1945 şi 1949); *La destinée personnelle* (1951); *La découverte de Dieu* (1945). Lista studiilor şi articolelor lui Le Senne se află în: R. Jolivet, *Le courant néo-augustinian* (p. 801—802); A. Forest, *R. Le Senne* (în *Les grands courants...* Portraits, II, p. 933—935).

Despre Le Senne: J. Pirlot, *Destinée et valeur. La philosophie de R. Le Senne* (1953); M. Delasalle, *Le spiritualisme existentiel de R. Le Senne* (1949); P. M. Ronchiro, *René Le Senne. Fisionomia de su pensamiento* (1959).

[14] R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, F. Alcan, Paris, 1925, p. 310, 311. Autorul îşi prezintă cartea citată „ca o pledoarie pentru un idealism personal" (*Ibidem*, p. V).

[15] Matematician şi filosof al ştiinţei, profesor la Collège de France. Lucrări principale: *Dogme et critique* (1906); *Une philosophie nouvelle: H. Bergson* (1912); *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927); *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1928); *Le problème de Dieu* (1929); *La pensée intuitive* (2 vol., 1929—30); *Introduction à l'étude du problème religieux* (1944); *Essai d'une philosophie première: l'exigence idéaliste et l'exigence morale* (2 vol., 1957—58: I: *La Pensée;* II: L'Action). Pen-

Scanned with OKEN Scanner

neospiritualismului francez inițiat de M. de Biran, F. Ravaisson și dezvoltat de Bergson, adaptînd antiintelectualismul acestuia la scientismul contemporan lui. Așa cum Le Roy însuși consideră, „ansamblul vederilor“ sale s-ar putea grupa sub genericul: „Principiile unei filosofii a experienței“, dominate de întrebarea: „se poate concepe o filosofie a experienței care să nu fie un empirism?“ și de răspunsul: „experiența veritabilă, înfățișată în plenitudinea sa perfectă, este acțiune producătoare și nu simplă recepție pasivă“, acțiune în care se manifestă „rolul esențial jucat de inițiativa creatoare a spiritului“[16].

Opera lui Le Roy este dominată de ideea de „acțiune“, înțeleasă în principal ca „viață a spiritului“; acesta din urmă nu-i decît „gîndire-acțiune“, „concretul“ însuși, imediatul. Supralicitînd intuiția, ca și Bergson, Le Roy propune formula: „dincolo de discurs“. „Intuiția — scrie el — este gîndire. Ea nu se opune ca atare inteligenței... ea se opune numai discursului“[17]. Și mai clar: „Gîndirea intuitivă este totdeauna într-o anumită măsură o gîndire care inventează. Reciproc, nu are loc nici o invenție, în nici un domeniu,

tru lista studiilor și articolelor: J. Chaix-Ruy, Éduard Le Roy, în: *Les grands courants...* Portraits, II, p. 905.

Despre Le Roy: F. Ogliati, *Ed. Le Roy e il problema di Dio* (1929); J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (1933, vol. II, p. 826—856; 1 004—1 018); I. Didilescu, *Ed. Le Roy*, în: *Istoria filosofiei moderne* (București, 1939, vol. IV, p. 284—298); L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres* (1942, p. 113—120).

[16] Ed. Le Roy, *Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques*, în: „Les Études philosophiques“, No 2, 1955, p. 161, 162, 170. Notița a fost redactată în anii 1920—1923. Ca și Bergson (și alți contemporani), Le Roy „a vrut să justifice predicția lui Ravaisson, după care filosofia viitorului ar fi un realism sau un pozitivism spiritualist“; pentru el, intuiția e „reflecție intuitivă“, astfel exprimînd în termeni bergsonieni „o filosofie apropiată de cea a lui Blondel“ (J. Lacroix, *Ed. Le Roy, philosophe de l'invention*, în *Op. cit.*, p. 188, 190, 200).

[17] Ed. Le Roy, *La Pensée intuitive*, I: *Au-delà du Discours*, Boivin &Cie, Paris, 1929, p. 183. „Intelectualismul nu este acceptabil, întrucît implică, la rîndul său, funcțiunea unei inteligențe pur contemplative și reflexive, separate de viață și acțiune. Aceasta nu înseamnă că imediatul nu are nimic inteligibil, că intuiția ar fi contrariul inteligenței. Încă o dată *gîndirea însăși este acțiune (subl. n.)*, în profunzimea sa vie“ (*Ibidem*, p. 186).

Scanned with OKEN Scanner

care să nu comporte cel puțin un moment de intuiție, moment care, oricît ar părea de restrîns, este decisiv"[18].

Transformarea punctului de vedere al idealismului într-o „exigență" constitutivă demersului epistemologic (de „critică a științei") ne arată tocmai măsura în care, dincolo de intuiționismul bergsonian, Le Roy operează cu intuiția într-o concepție activistă a cunoașterii, dar pe terenul „pozitivismului spiritualist", ancorînd în cele din urmă într-un fideism *sui-generis*, pe fondul preocupării sale permanente de justificare a catolicismului[19].

d. Opera lui *Pierre Teilhard de Chardin*[20] prezintă o variantă semnificativă a spiritualismului contemporan, îndeosebi prin aspi-

[18] *Ibidem*, II: *Invention et Vérification*, 1930, p. 1. „A poseda spirit inventiv înseamnă, în cele din urmă, a crede în evoluția posibilă a evidenței și într-o anumită plasticitate a rațiunii" (*Ibidem*, p. 21).

[19] Cu toată pledoaria pentru problematica metodologică, Le Roy se înscrie în cadrele spiritualismului de tradiție biraniană. Este semnificativ că L. Lavelle (*La philosophie entre les deux guerres*, p. 113 urm.) îl situează pe Le Roy sub genericul: „realismul spiritualist", după: Main de Biran; J. Lachelier și H. Bergson. Autorul semnalează (*Ibidem*, p. 114) similitudini în conceperea evoluției la Le Roy și la Teilhard de Chardin. Pe de altă parte, astăzi se evidențiază însă mai mult semnificația contribuției lui Le Roy la mișcarea modernistă. În acest sens, în cadrul noului „Centre d'Archives Maurice Blondel" s-au susținut două teze de doctorat: R. Virgoulay: Blondel et le modernisme (1980); Ed. Le Roy et la controverse, en France, autour de l'article „Qu'est-ce qu'un dogme?" (1981), elaborat de Le Roy în 1905.

[20] Celebru naturalist, antropolog și filosof francez, n. în 1881 la Clermont-Ferrand, a participat activ la mari expediții geologice și paleontologice în Egipt, Anglia și China (unde a participat la descoperirea sinantropului). A fost profesor de geologie la „Institute Catholique" din Paris, apoi director la „Recherche Nationale Scientifique". Din 1950 devine membru al Academiei de Științe. Întrucît a fost împiedicat de superiorii săi catolici să obțină o catedră la Collège de France, de Chardin s-a expatriat în U.S.A.; a decedat la New York, în 1955.

Lucrări principale: *La vie cosmique* (1916); *Mon Univers* (1918); *La puissance spirituelle de la matèrie* (1919); *Note sur le progrès* (1920); *Sur le progrès* (1921); *La milieu divin* (1926—27); *L'esprit de la terre* (1931); *Christologie et évolution* (1933); *Esquisse d'un univers personnel* (1936); *L'énergie humaine* (1937); *Le phénomène humain* (1938—40); *L'atomisme de l'esprit* (1941); *Introduction à la vie chrétienne* (1944); *Christianisme et évolution* (1945); *Une interprétation biologique plausible de l'histoire hu-*

Scanned with OKEN Scanner

rația de a integra principalele rezultate ale evoluționismului. O spune autorul însuși: „strict vorbind, transformismul științific nu probează nimic pentru sau contra lui Dumnezeu. El constată pur și simplu faptul unei înlănțuiri în sfera realului, ne prezintă o autonomie a vieții, nu o rațiune ultimă a întregului ei. Transformismul ne spune: «ceva s-a organizat, ceva a crescut», dar el (transformismul) este incapabil de a discerne condițiile ultime ale acestei creș-

maine: la formation de la „noosphère" (1947); *Agitation ou genèse? Position et signification de la socialisation humaine dans la nature* (1948); *Sur l'existence probable, en avant nous, d'un „Ultra-humain"* (1950); *La réflexion de l'énergie* (1952); *L'activisation de l'énergie humaine* (1953).

În „Edition du Seuil" au apărut: *Oeuvres de P. Teilhard de Chardin:* I — Le phénomène humain (1955); II — *L'apparition de l'homme* (1956); III — *La vision du passée* (1957); IV — *Le milieu divin* (1957); V — *L'avenir de l'homme* (1959); VI — *L'énergie humaine* (1962); VII — *L'activisation de l'énergie* (1963); VIII — *La place de l'homme dans la nature* (1965); IX — *Science et Christ* (1965); X — *Le cœur de la matière* (1966); XI — *Christianisme et évolution* (1966). Între 1958—1966 au apărut: *Cahiers P. Teilhard de Chardin.* Din vasta corespondență menționăm: *Genèse d'une pensée. Lettres.* 1914—19 (1961); *Lettres d'Égypte.* 1905—08 (1963); *Écrits du temps de la guerre* (1965); *Lettres d'Hastings et de Paris.* 1908—1914 (1965).

De o bibliografie „Chardin" se ocupă „La Foundation Teilhard de Chardin". De reținut: C. Cuénot, *A Bibliographical Study.* (Baltimore, 1965); C. Cuénot, *Teilhard de Chardin* (Du Seuil, 1966).

Despre de Chardin: P. Leroy, *Das Ja zur Erde. P. T. de Chardin* — Prister u. Forscher (1957); G. Crespy, *La pensée théologique de T. de Chardin* (1961); H. de Lubac, *La pensée réligieuse de T. de Chardin* (1962); M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et T. de Chardin* (1962); E. Borne, *De Pascal à T. de Chardin* (1963); A. Guggenberger, *T. de Chardin, Versuch einer Weltsumme* (1963). H. J. Hengstenberg, *Evolution u. Schopfung, eine Antwort auf den Evolutionismus Th. de Chardin* (1963); A. Müller, *Das naturphilosophische Werk Th. de Chardin* (1964); B. Delfgaauws, *T. de Chardin u. das Evolutionsproblem* (1964); G. B. Barbur, *T. de Chardin sur le terrain* (1965); É. Rideau, *La pensée de T. de Chardin* (1965); C. Mooney, *La Christologie de Teilhard de Chardin* (1966); K. Schmitz-Moormann, *T. de Chardin, Philosoph u. Theolog* (1967); H. Riefstahl, *Neue Literatur über T. de Chardin* („Zeitschrift für philos. Forschung", 2, 1968); A. Gosztonyi, *Der Mensch u. die Evolution* (1968); Th. de Chardin u. das Problem des Welt-

Scanned with OKEN Scanner

teri“[21]. Marea noutate în natură — „fenomenul uman“ — mărește dificultatea: „Umanitatea — scria el — nu se situează în afara vieții, ci în prelungirea ei“; trebuie să ne imaginăm, deasupra „biosferei“ animale, „o sferă umană, sfera reflecției, a invenției conștiente a unirii simțite a sufletelor (de fapt, noosfera) și să concepem, la originea acestei entități noi, un fenomen de transformare specială, care afectează viața preexistentă: hominizarea“[22]. „Omul ocupă astfel o poziție-cheie, o poziție de axă principală, o poziție polară în lume“[23].

bilddenkens (1968); *Sovremenaia burjuaznaia filosofia* (Moskva, 1972, p. 625—640); H. Reinalter, *Evolution der Welt. Versuche über T. de Chardin* (1973); É. Stere, *Din istoria doctrinelor morale* (vol. 3, 1979, p. 222—229); T. Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la T. de Chardin* (1981, p. 235—253); M. Lukas and E. Lukas, *Teilhard* (N. Y. 1981); J. M. Mortier, *P. Teilhard de Chardin, penseur universel* (1981).

De reținut că, între 7 și 8 februarie 1981 a avut loc la Haumont (Franța), colocviul „Theilhard de Chardin“, organizat de „Groupe d'Etude T. de Chardin“ cu prilejul centenarului nașterii marelui gînditor. Cu același prilej: reuniunea internațională cu tema: *Teilhard and Metamorphosis,* între 19 și 21 sept. 1982, la Scottsdale (Arizona). Se anunță astfel o literatură nouă în cercetarea operei lui T. de Chardin.

[21] P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres:* 3. *La vision du pasée,* Edition du Seuil, Paris, VI[e], 1957, p. 37.

[22] *Ibidem,* p. 92. Căci „omul este cheia evoluției“; prin „fenomenul uman“ înțelegem faptul experimental al apariției, în universul nostru, a puterii de reflecție și de gîndire“ (*Ibidem,* p. 101, 225). Teilhard continuă aici într-o manieră pascaliană: „Omul știe că el știe. El emerge din acțiunea sa, o domină, într-o măsură oricît de slabă ar fi ea. El poate să abstragă, să combine și să prevadă. El reflectă. El gîndește“ *(Ibidem).*

[23] P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres,* 8; *Le place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain,* Albin Michel, Paris, 1955, p. 14, 17. După J. de Piveteau (prefațatorul acestei ediții), de Chardin „a spus într-o zi că, între cele două noțiuni conjugate de structură genetică și de structură a continentelor i-a apărut o a treia, aceea de structură genetică a Umanității. De aceea, întregul său efort a fost consacrat edificării unei antropogeneze, adică unei științe a omului situată în prelungirea unei științe a vieții. Operă măreață, dar pe măsura unui mare spirit“ (*Ibidem,* Préface).

R. Garaudy (*Perspectives de l'homme,* p. 170, 177, 200), numește aceasta „fenomenologia naturii“ și semnalează dificultățile: pe de o parte, el a vrut să capteze, să integreze în creștinism forțele cele mai vii ale

Scanned with OKEN Scanner

O asemenea cercetare evoluționistă lasă loc și Creatorului și opune totodată concepției simplificatoare pozitiviste o concepție în esență dialectică. Referindu-se la teza: „Omul-cheie a Universului", nu „un centru static al Lumii, cum s-a crezut multă vreme, ci Axa, direcția evoluției", C. Cuénot scria: „acest text celebru și deja clasic conferă conceptului de fenomenologie un sens nou, total diferit de cele ale lui Hegel și Husserl. Esența fenomenologiei teilhardiene constă în a include într-o dialectică a naturii totalitatea fenomenului uman, deci și gîndirea. El restaurează astfel un anumit antropocentrism, dar sub o formă care să fie acceptabilă, *sub specie evolutionis*"[24].

Nu poate să nu fie observată o pledoarie pentru valoarea omului și pentru ceea ce constituie în înlănțuirea vîrstelor istoriei universului ivirea „fenomenului uman", înzestrat, între alte calități sub-

epocii noastre: știința și construcția umană a viitorului"; pe altă parte, teza sa de bază, după care „omul poartă și rezumă în el mișcarea întregului univers", îi aduce din partea Romei interdicția de a publica lucrarea *Le phénomene humain* și de a avea funcții în ierarhia eclesiastă.

Evident, caracterul radical-științific determină reacții dure: la 30 iunie 1962, Sfîntul oficiu lansa un avertisment către cei care răspundeau de învățămîntul religios: „să apere spiritele, în particular pe cele tinere, de pericolul lucrărilor lui P. Teilhard de Chardin și ale discipolilor săi" (vezi *Les Dictionnaires Marbout Université: Savoir moderne*, 3, Paris, 1972, p. 699).

[24] Cl. Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Édition du Seul, Paris, 1966, p. 144. Așa cum s-a observat (fără a implica aci influențe), acest text amintește de ceea ce scria C. Rădulescu-Motru (în: *Personalismul energetic*): „Se constată că prin apariția omului natura își servește propria sa finalitate. Era nevoie de activitatea unui animal inteligent și liber pentru ca evoluția pămîntului să se întregească" (vezi Gh. Vlăduțescu, *O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru și P. Teilhard de Chardin*, în „Revista de filosofie" nr. 5, 1976, p. 614). E adevărat „Teilhard se înscrie „în perimetrul teologiei, evoluția convergentă și orientată luînd forma unui panfinalism" (*Ibidem*, p. 615). Căci se observă la Teilhard „tentativa de a sintetiza valorile științei și valorile creștinismului" (T. Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura „Junimea", Iași, 1981, p. 238).

Teilhard însuși scria că, „fondul transformismului" îl constituie „descoperirea timpului organic", cu care „sîntem pe cale de a descoperi Timpul"; prin aceasta, transformismul este „școala posibilă a unui mai bun spiritualism" (*La vision du pasée*, p. 179, 180).

Scanned with OKEN Scanner

liniate, cu posibilitatea de a înțelege această istorie. *Nous sommes en train de decouvrir la Temps* — iată, după Chardin, în ce constă măreția omului.

6. CONSIDERAȚII FINALE

Marea diversitate de orientări și tendințe[25], grupate în cele de mai sus sub genericul „spiritualismul", întrucît au comun punctul de vedere al spiritului, de fapt primatul spiritului, înfățișează o problematică reală a spiritualității și a omului contemporan, încercînd totodată soluții care, deși rămîn departe de o explicare științifică a acestuia, se înscriu, totuși, pe calea către o proiecție posibilă a lui. De aici și posibilitatea angajării lor efective în „dialogul umanismelor", însoțită de sublinierea valorii omului, chiar dacă se realizează într-o ierarhie care o subordonează valorilor sacrului.

Este de remarcat însă că marile probleme ale metafizicii, ontologiei, gnoseologiei, teoriei categoriilor, teoriei valorilor și culturii sînt puse cu insistență într-o perspectivă ce împletește aspirația spre înscrierea în matca unor „spiritualisme" tradiționale cu tendința spre soluții noi, care angajează conceptele de existență și cunoaștere, ființă și Ființa supremă, ființă și concept într-o încercare amplă de redimensionare în noi domenii teoretico-filosofice, construite în-

[25] Ar fi de menționat și *Georges Bastide* (lucrări principale: *De la condition humaine. Essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, 1939; *Méditation pour une éthique de la personne*, 1953; *Traité de l'action morale* 1961), numit „un filosof al crizei spiritualismului", al unui spiritualism mai mult etic (Gh. Vlăduțescu, *G. Bastide și dificultățile spiritualismului în explicarea omului*, în „Revista de filosofie" nr. 4, 1977, p. 435). Deși mai puțin influent, Bastide a atras, totuși, atenția cercetării (vezi „Les Études philosophiques", nr. 2, 1970: *Hommage à G. Bastide*, articole semnate de J. Brun, P. Aubenque, J. Moreau, Ch. Perelman ș.a.).

Nu cuprindem aci pe L. Brunschwicg, al cărui „raționalism științific" (L. Lavelle, *La philosophie française*..., p. 179 urm.) și „intelectualism" se circumscriu în principal noilor preocupări epistemologice ale „neoraționalismului". După F. Sciacca (*Philosophie générale et Metaphysique*, în *Actualités scientifiques et industrielles*", 1088; *Philosophie*, ed. R. Bayer, Tome X, Hermann et Co., Paris, 1950, p. 89), „influența idealismului lui Brunschwicg se face simțită în *La philosophie du Non* (1940) a lui G. Bachelard".

Scanned with OKEN Scanner

deosebi pornind de la valoare, persoană și acțiune. De aici și poziția privilegiată a lui Blondel și a „blondelismului", care, exceptînd proiectele de tip personalist, domină cîmpul spiritualismului, aflat în principal sub semnul marii dificultăți pe care o ridică preocuparea constantă de reconstrucție a filosofiei ca „filosofie creștină".

Tocmai această preocupare conduce la aporii insurmontabile proiectele spiritualiste și determină adîncirea crizei „punctului de vedere al spiritului", din care se încearcă ieșiri spre puncte de vedere convergente sau chiar opuse. Ne gîndim la căutările lui Maritain, Gilson și Mounier în cîmpul soluțiilor de tip existențialist sau la deschiderea lui Mounier spre gîndirea lui Marx.

Dincolo de acestea, „spiritualismele" rămîn însă subordonate intereselor morale și materiale ale forțelor sociale a căror conștiință istorică nu poate depăși nicicum structurarea tablei de valori în funcție de organizarea burgheză a societății și a culturii. Se adaugă la aceasta pledoaria pentru primatul valorilor religioase, justificată cu ajutorul argumentării „actualității" unor forme depășite ale statuării valorilor — tomismul și augustinianismul, îndeosebi — ceea ce atrage de la sine un conservatorism *sui-generis* și un dezacord chiar cu organizarea burgheză a tablei de valori. Căci această organizare, chiar sub aspectul ei critic, al supralicitării unui anumit tip de valori, nu optează pentru valorile credinței, ci pentru valorile vitale și valorile acțiunii.

O lămurire finală în legătură cu limitele de valabilitate ale genericului, „spiritualismul" nu poate lăsa la o parte faptul că acesta funcționează numai ca „punctul de vedere al spiritului" (de aceea poate desemna și tendințe divergente, de pildă gruparea de la „Philosophie de l'Esprit"), nu ca denumirea unui monism spiritualist, axat pe ideea spiritului ca esență a tot ceea ce există și valorează, nu ca denumire a unei filosofii spiritualiste a existenței.

În afară de acestea, se înțelege de la sine că desfășurarea de mai sus nu este exhaustivă în raport cu „spiritualismele", nici măcar cele ivite în istoria spirituală a Occidentului.

Scanned with OKEN Scanner

III.

EXISTENȚIALISMUL

1. FORME ȘI TENDINȚE. PRECURSORI: S. KIERKEGAARD. FR. NIETZSCHE

a. Sub genericul „existențialismul" sînt cuprinse orientări și tendințe filosofice felurite, care se întîlnesc însă în reluarea meditației asupra existenței într-o modalitate nouă, întrucît pleacă de la „existența umană" și de la condiția limită a acesteia, de la „finitudinea" ei.

Așa cum au propus în repetate rînduri Heidegger și Jaspers, principalii promotori ai noii direcții de gîndire, termenul mai adecvat ar fi: „filosofia existenței" sau „filosofia existențială", ceea ce nu diminuează însă dificultățile, deoarece, așa după cum se știe, denumirea în cauză nu sugerează un specific anume decît dacă se părăsește sensul „clasic" al termenului „existență" și se schimbă modalitatea meditației asupra existenței. O spunea Jaspers (încă în 1931): „Filosofie a existenței este gîndirea, pe deplin competentă în demersurile ei, prin care omul poate să devină el însuși. Această gîndire nu cunoaște obiecte, ci clarifică și obține ființa din ceea ce ea gîndește... Această filosofie a existenței nu poate dobîndi nici o formă satisfăcătoare în vreo operă și nici o împlinire definitivă ca gîndire a unui gînditor"; filosofia existenței „este însăși interogarea prin care astăzi omul încearcă să ajungă din nou la sine însuși"[1].

[1] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, siebenter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, p. 149, 150. Dincolo de faptul că Jaspers își definește filosofia *sa* a existenței, el atrage atenția asupra surselor „filosofiei existenței" la Kierkegaard, Schelling și Nietzsche. Termenul „Existenzphilosophie" a fost propus, se pare, de F. Heinemann (*Neue Wege der Philosophie*, p. 374, 375); apoi de K. Jaspers, în lucrarea citată și, mai pe larg, în: *Existenzphilosophie*

Scanned with OKEN Scanner

Este adevărat, Heidegger s-a pronunțat împotriva unor asemenea înțelegeri psihologiste și antropologiste[2], elaborînd „ontologia fundamentală". Adăugînd la acestea elaborările lui G. Marcel, N. Abbagnano ș.a., se justifică, se pare, viziunea lui Mounier: „existențialism" vine „să desemneze o vogă care face din neant materia existenței"; pentru acesta „nu atît existență în genere, cît existența omului constituie problema primordială a filosofiei"[3].

(1938). Înaintea introducerii termenului, stilul „existențial" fusese propus de M. Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) și, mai devreme, de G. Marcel (Journal de métaphysique, 1914—1923). *Mutatis mutandis*, stilul „existențial" fusese anunțat în romanele lui Dostoievski și apoi în poezia lui Rilke și în romanele lui Kafka.

Termenul „existențialism" s-a încetățenit mai ales prin lucrările lui Sartre: „înțelegem prin *existențialism* o doctrină care consideră viața umană ca posibilă și care declară că orice adevăr și orice acțiune implică un mediu și o subiectivitate umană" (*Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1961, p. 12. Ed. I, 1946).

[2] „Situarea în lumina ființei — scrie M. Heidegger — este ceea ce eu numesc *Ek-sistenz* (maniera umană de «a fi» — n.n.) a omului. Numai omului îi e proprie această manieră de „a fi"; „principiul fundamental al lui Sartre despre preexistența existenței față de esență justifică numele «existențialism» ca un titlu conform acestei filosofii. Însă principiul «existențialismului» nu are nimic comun cu principiul din «Sein und Zeit», întrucît aci nu poate fi exprimat un principiu despre raportul dintre *esentia* și *existentia*" (*Brief über den «Humanismus»*, în: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1967, p. 155, 160).

[3] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1946, p. 7, 9. Autorul prezintă existențialismul ca „ultima absurditate a secolului", ca „o filosofie al cărei unic sens este de a ne smulge din vorbărie" (*Ibidem*, p. 7).

Lucrări semnificative asupra existențialismului: O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie* (1955, ed. 7-a, 1969); F. Heinemann, *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* (1954); F. Heinemann, *Jenseits des Existentialismus* (1956); J. Lenz, *Der moderne deutsche und französische Existentialismus* (1951); L. Gabriel, *Existentialismus* (1951); J. Wahl, *La pensée de l'existence* (1951); J. Wahl, *Les philosophie de l'existence* (1954); H. Knittermeyer, *Die Philosophie des Existentialismus von der Renaissance bis zur Gegenwart* (1953); J. Ell, *Der Existentialismus* (1955); T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (1964); *Existential Philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty* (ed. by G. A. Schrader, Jr., 1967); A. Metzger, *Existentialismus und Sozialismus* (1968); *Sovremenîi ekzis-*

Scanned with OKEN Scanner

Dincolo de o asemenea tratare ca „modă", caracteristică interpretării adversarilor spiritualişti ai existenţialismului, s-a precizat însă că „filosofia existenţială", întrucît vrea să fie filosofie a finitudinii, se află „în opoziţie categorică faţă de metafizica idealistă a unei filosofii a infinităţii. Această opoziţie elaborată de filosofii existenţei înşişi nu trebuie luată în sensul că filosofia existenţei ar reprezenta o filosofie a interiorităţii"[4].

Distincţia între „filosofia existenţială" şi „existenţialism", între punctul de vedere ontologic-metafizic şi cel psihologic-antropologic este astfel prima care se impune şi, de aceea, trebuie, cum propunea Mounier, să vorbim de „existenţialisme". Pluralismul nu exclude însă, aşa cum s-a spus, o unitate, prin tematică şi soluţii, şi, mai ales, prin legătura cu o „situaţie istorică de criză"[5]. Şi mai clar, „atît în Germania, cît şi în Franţa şi Italia, filosofiile existenţei s-au născut ca urmare a catastrofelor naţionale şi a zguduirilor momentane. În acelaşi timp, ele reprezintă reacţii faţă de intensificarea procesului de înstrăinare şi depersonalizare"[6].

tenţialism (1966); W. Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte* (1975); F. Zimmermann, *Einführung in die Existenzphilosophie* (1977): *Der Tod in der Moderne*, hrsg. von H. Ebeling (1981).

[4] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, G. Neske, Pfullingen, 1974, p. 273. Într-o formulare esenţială — continuă autorul — „filosofia existenţei aparţine *filosofiei subiectivităţii*, care conferă o valabilitate aparte formei moderne a filosofiei interiorităţii, căreia îi este propriu faptul că situează sinele (*das Selbst*) ca *autoraportare* în centrul filosofiei" (*Ibidem*). Este evident, se apără punctul de vedere ontologic împotriva celui psihologic-ontologic: „Intenţia proprie a lui Heidegger în *«Sein und Zeit»* este neîndoielnic de a fundamenta filosofia în genere prin concepţia unei noi ontologii, o intenţie care numai de puţini a fost cu adevărat pe deplin înţeleasă şi apreciată" (*Ibidem*, p. 291).

[5] O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 7. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 128. Căci „filosofia existenţei este întrucîtva ultimul refugiu al unei lumi externe devenită fără sens, multe dintre trăsăturile acestei filosofii devenind inteligibile abia pornind de aci" (*Ibidem*, p. 127). Cu numele de „filosofie a existenţei" sau „filosofie existenţială" se indică de obicei „o orientare filosofică, constituită mai întîi în Germania în jurul anului 1930; de atunci s-a dezvoltat în diferite forme şi s-a extins cu mult dincolo de graniţele Germaniei" (*Ibidem*, p. 11).

[6] F. Heinemann, *Schicksal und Ausgabe der Philosophie im 20. Jahrhundert*, în *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, hrsg. von F. Heinemann, 2. Aufl., E. Klett, Stuttgart, 1963, p. 275. Autorul, unul dintre primii inter-

Scanned with OKEN Scanner

Este de subliniat însă că, în funcție de condițiile istorice concrete diferite în care au apărut, „existențialismele“ au îndeplinit funcții diferite și trebuie analizate critic în mod diferit. Așa cum s-a spus, „marxism-leninismul analizează conținutul social al existențialismului, care nu este produsul unei fantezii speculative, ci constituie o oglindire a contradicțiilor reale ale societății burgheze... Marxism-leninismul nu dă însă la o parte problemele pe care le pun reprezentanții existențialismului“, ci le cercetează și le dezvoltă pe terenul marxismului și „împotriva existențialismului (ca și împotriva oricărei alte doctrine idealiste“[7].

b. Intenționînd să prezentăm principalele „existențialisme“ și particularitățile acestora, menționăm că reținem atenția: Martin Heidegger (1889—1976); Karl Jaspers (1883—1969); Gabriel Marcel (1889—1973); Jean-Paul Sartre (1905—1980); Albert Camus (1913—1960); Nicola Abbagnano (1901—...); Karl Barth (1886—1968); Nicolai Berdeaev (1874—1948); Leon Chestov (1866—1938); Paul Tillich (1886—1965); Hans Lipps (1889—1941); Simone de Beauvoir (n. 1908); Max Müller (n. 1906); Otto Fr. Bollnow (n. 1903); Eberhard Griesbach (1880—1945); Ferdinand Ebner (1882—1931); Romano Guardini (1885—1968); Peter Wust (1884—1940).

Referindu-se la „existențialism“ din punctul său de vedere, Sartre considera că: „există două școli existențialiste“, mai exact „două

preți ai noii orientări, atrage atenția asupra faptului că aici „problema“ o constituie „persoana“, iar ceea ce „se combate“ este „depersonalizarea“ și ceea ce se urmărește este „regăsirea sinelui propriu și a centrului persoanei“; deși deosebiți, Heidegger, Jaspers, Marcel și Sartre sînt: „copiii aceleiași epoci“ și „răspund la aceleași situații de pericol, problemele lor sînt aceleași“ și, ca urmare, întrebarea: „Care este esența filosofiei existențialiste?“ trebuie înlocuită cu: „Care este funcția ei în situația actuală a filosofiei și a omului“ (*Ibidem*, p. 275, 276).

Celebrul istoric al filosofiei, É. Bréhier, scria: (în 1951): „Se pare că existențialismul este unul dintre simptomele cele mai clare ale prăbușirii doctrinale ce caracterizează epoca noastră. Trebuie să ne simțim inserați realității, nu neantului; numai astfel omul are un destin. Dar atunci ontologia depășește studiul existenței umane“ (*Les thèmes actuels de la philosophie*, 7e éd., P.U.F., Paris, 1967, p. 69).

[7] T. I. Oizerman, *Filosofia krizisa i krizis filosofii*, în *Sovremenîi ekzistenţialism*, Izd. „Mîsli“, Moskva, 1966, p. 43, 44. Autorii studiilor din acest volum analizează: „existențialismul german“; „existențialismul francez“; „răspîndirea existențialismului în alte țări“ (Italia, Spania, S.U.A., Japonia, India), accentul căzînd pe primele forme ale existențialismului.

Scanned with OKEN Scanner

specii de existenţialişti: primii, care sînt creştini, printre care aş situa pe Jaspers şi Gabriel Marcel, acesta din urmă fiind de confesiune catolică; pe de altă parte, sînt *existenţialişti atei (subl. n.),* printre care trebuie să-i considerăm pe Heidegger, pe existenţialiştii francezi şi pe mine însumi. Ceea ce ei au comun este pur şi simplu faptul că ei apreciază că existenţa precede esenţa, sau, dacă vreţi, că trebuie să plecăm de la subiectivitate"[8].

Este clar că, principiul subiectivităţii uneşte „existenţialismele", pe cînd „ateismul" le desparte. Aceasta în linii mari, deoarece nu se operează în toate cazurile cu aceeaşi metodă. De aceea, problema surselor, a motivelor de inspiraţie devine esenţială pentru specificul fiecărui „existenţialism" în parte. Dominante rămîn trei surse: Kierkegaard; Nietzsche; fenomenologia (în diferite expuneri, dar îndeosebi prin metoda propusă). Nu trebuie uitat însă că „această filosofie se poate înţelege mai bine ca o radicalizare a principiului originar al filosofiei vieţii, aşa cum a fost formulat el... mai întîi de către Nietzsche şi Dilthey"[9].

c. Atît principiul subiectivităţii cît şi conceptul de „existenţă" îşi află prima elaborare, „existenţialistă" *avant la letre,* în opera lui *Sören Kierkegaard* (1813—1855)[10], filosof şi teolog danez, care a

[8] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* p. 17. Dincolo de rezervele formulate de Heidegger cu privire la formula *„l'existence précède l'essence"*, nu se poate tăgădui principiul: *„qu'il faut partir de la subjectivité"*. Este adevărat însă, înţelegerea „subiectivităţii" diferă de la un „existenţialist" la altul; ceea ce nu diferă însă este poziţia-cheie a „subiectivităţii" în orice proiect existenţialist, chiar în cel heideggerian, care aşază totul în funcţie de „Fiinţă şi timp".

[9] O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie,* p. 11. De fapt, „filosofia vieţii" înseamnă „întoarcerea conştientă de la o gîndire obiectivă la una subiectivă sau, mai bine, de la o gîndire neangajată subiectiv la una angajată subiectiv" (*Ibidem*).

[10] Lucrări principale: *Conceptul de ironie raportat în mod constant la Socrate* (*Der Begriff der Ironie mit ständiger Beziehung auf Sokrates,* 1841); *Alternativa* (*Entweder-Oder,* 1843); *Repetarea* (*Die Wiederholung,* 1843); *Frică şi cutremurare* (*Furcht und Beben,* 1843); *Fragmente filosofice sau filosofie fragmentată* (*Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie,* 1844); *Conceptul de angoasă* (*Der Begriff der Angst,* 1844); *Stadii pe calea vieţii* (*Stadien auf dem Weg des Lebens,* 1845); *Carte despre vultur* (*Buch über Adler,* 1847); *Cuvîntări îmbucurătoare, în spirit variat gîndite* (*Erbauliche Reden in verschiedenem Geist,* 1847); *Faptele iubirii* (*Taten der Liebe,* 1847); *Două mici tratate etico-religioase* (*Zwei kleine ethisch-religiöse*

Scanned with OKEN Scanner

declanșat la începutul deceniului al cincilea al secolului trecut o puternică reacție antiraționalistă și antihegeliană, formulînd principiile unui creștinism „gîndit existențial“ (și opus „creștinismului oficial“).

Tezele principale susținute de Kierkegaard s-ar putea reține astfel: a) nu se justifică maniera de filosofie ordonată conceptual în „tratate“, întrucît filosofia trebuie orientată spre „viața interioară“,

Abhandlungen (1849); *Maladia morții* (*Die Krankheit zum Tode*, 1849); *Discursuri creștine* (*Einübung im Christentum*, 1850); *Despre o autoexaminare a prezentului* (*Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen*, 1851); *Pentru un examen al conștiinței* (*Urteilt selbst*, 1852); *Clipa* (*Der Augenblick*, 1855); *Jurnal* (*Tagebücher*, 1923).

După Samlede Vaerker (Udg. af A. B. Drachmann, I. L. Heilberg og H. O. Lange), 14 vol. (Kopenhagen, 1901—1906; ed. 2-a, 15 vol. 1920—1936) au apărut: *Gesammelte Werke* (übers. von H. Gottschid u. Chr. Schrempf)., 12 vol. Jena 1909—1922 (neue Ausgabe von E. Hirsch, Düsseldorf, 1950 ff 24 vol.); Werke, hrsg. von L. Richter (5 vol., 1960 ff, Rowohlts Klassiker). *O bibliografie la zi* în: P. P. Rohde: Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen u. Bilddokumenten, Rowohlt, Hamburg, 10. Aufl., 1974, p. 169—172. În ediții în germană, franceză (engleză, parțial), lucrările lui Kierkegaard circulă astăzi în mari tiraje.

Din vasta bibliografie *despre S. Kierkegaard* menționăm: C. Koch, S. K. (1898); O. P. Monard, S. K. Sein Leben u. seine Werke (1909); E. Geismar, S. K. (1925); Chr. Schrempf, S. K. Eine Biographie (2 vol., 1927—28); Th. W. Adorno, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (1933, ed. completă 1974); W. Lowrie, Kierkegaard (Oxford, 1938); M. Bense, *S. K's, Leben im Geist* (1941); J. Wahl, *Études Kierkgaardiennes* (1938); R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard* (1946); Th. H. Croxall, *Kierkegaard Commentary* (1956); H. Diem, *S. K. Eine Einführung* (1964); H. Gerdes, *S. K. Leben und Werk* (1966); J. Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst* (1972); Florica Neagoe, *S. K.*, în *Istoria filosofiei moderne. Prelegeri* (1972); V. Guarda, *Kierkegaard-Studien* (1975); M. Theunissen, *Der Begriff Ernst bei S. K.* (1978). Menționăm că studiul lui Kierkegaard a luat proporții încă din anii 1945—46, ajungînd astăzi să rivalizeze, ca amploare și diversitate, cu studiile asupra lui Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Peirce și Wittgenstein. Ca și aceștia, Kierkegaard prilejuiește colocvii, simpozioane și alte manifestări științifice internaționale. Menționăm Simpozionul cu tema: *Kierkegaard: Resources and Resultats*, organizat de McGill University, Canada, între 6—8 iunie 1980, cu prilejul înființării bibliotecii Kierkegaard—Malantschuk, la universitatea menționată.

Scanned with OKEN Scanner

spre „stadiile pe calea vieții", „stadiile existenței"; b) nu „universalitatea absolută", ci „unicul" în particularitățile sale, ceea ce înseamnă individul cu „hotărîrile" sale, constituie tema veritabilă a gîndirii; c) nu reflecția „obiectivă", „mediată" a unui adevăr „universal valabil", ci „adevărul pentru mine"; d) „fiecare" în parte *(der Einzelne)* prinde „adevărul său" prin: „amintire" (cunoașterea „conexiunilor supratemporale"); „repetare" *(Wiederholung),* de fapt „conștiința existențială"; „alternativă" (posibilitatea de a decide în această „clipă"), „libertatea posibilităților pure" de decizie, din care decurge „angoasa" cu paradoxurile ei; e) ieșirea spre „credința creștină", eliberată de convenințele „exterioare", concentrată asupra interiorității („îndepărtarea de lume" și „situarea fiecăruia în fața lui Dumnezeu", de unde formula: „În religie nu există nici un fel de public", în care recunoaștem principiul protestantismului; f) de aici, opoziția față de Hegel printr-o „dialectică a existenței", axată pe principiul: „omul este liber să existe sau să nu existe".

Într-un fel, o concepție care orientează filosofia (și filosofarea) spre interioritate. O spunea Kierkegaard însuși: „Omul este spirit. Dar ce este spiritul? Este eul. Dar ce este atunci eul? Eul este un raport ce se raportează la el însuși, altfel spus el este în raportul orientării interioare a acestui raport; eul nu este raportul, ci reîntoarcerea asupra lui însuși a acestui raport"[11]. Și apoi omul însuși „este o sinteză de finit și infinit, de temporal și etern, de libertate și necesitate, pe scurt, o sinteză. O sinteză este însă raportul a doi termeni. Din acest punct de vedere eul nu există încă"[12].

Editura Greenwood Press (Westpost, Connecticut, U.S.A.) a editat: *S. Kierkegaard and His Critics. An International Bibliography of Criticism,* Compiled by F. H. Lapointe, 1980, 440 p. Au apărut lucrări noi: J. W. Elrod, *Kierkegaard and Christendom* (Princeton, 1981); J. D. Mullen, *Kierkegaards Philosophy. Self-Deception and Cowardice in the Present Age* (1981).

[11] S. Kierkegaard, *Traité du désespoir,* Gallimard, Paris, 1939, p. 61—62.

[12] *Ibidem,* p. 62. Apare ideea determinării eului prin raport la sine și la altul: „eul omului" este „un raport ce se raportează la el însuși și, făcînd aceasta, la un altul"; „de unde vine deci disperarea? Din raportul în care sinteza se raportă la ea însăși, întrucît Dumnezeu, făcînd din om acest raport, îl lasă ca și scăpat din mînă, adică îi revine raportului menirea de a se dirija. Acest raport este spiritul, eul și astfel își află locul responsabilitatea de care depinde totdeauna orice disperare" (*Ibidem,* p. 62, 67). Căci „disperarea nu este o urmare a discordanței, ci a raportului orien-

Scanned with OKEN Scanner

Opoziția lui Kierkegaard față de universalul absolut și față de înțelegerea hegeliană a omului conduce la conceperea problematicii omului ca problematică a individului. „Kierkegaard — preciza Sartre — a fost primul care a arătat că universalul intră singular în istorie, în măsura în care singularul se instituie aci ca universal. Sub această nouă formă de istorialitate regăsim paradoxul, care capătă aspectul de nedepășit al unei ambiguități“[13].

Prin orientarea „pentru viață și împotriva teoriei“, Kierkegaard a pregătit „conceptul de existență“, cu ajutorul căruia s-a îndepărtat „de filosofia conștiinței, de gîndirea conceptuală a lui Hegel“ și „a căutat eul, unicitatea și interioritatea și viața din această interioritate a eului“[14].

tat spre el însuși, iar în acest raport omul nu mai poate să fie salvat decît de propriul său eu“ (*Ibidem*, p. 69).

Așa cum preciza Gabriel Marcel (*Colloque Kierkegaard: Groupe de discussion*, în: *Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Gallimard, Paris, 1966, p. 222), ceea ce este „hotărîtor“ la Kierkegaard este „ireductibilitatea“, și de aici „un spirit necreștin, nu aș zice poate non religios“, care „a însoțit adesea protestul lui Kierkegaard cu o mare simpatie“; „pentru mine, continua G. Marcel, ireductibilitatea este cea care are importanță“, ea legîndu-se de acel *„Einzelne“*, care nu trebuie tradus cu „individ“, ci, mai bine, cu „singularul“; căci „accentul cade mai mult pe singularitate decît pe individualitate... ceea ce este important este ceea ce el a afirmat, iar aceasta îmi pare a fi ireductibilitatea singularului“.

[13] *J. P. Sartre, L'Univers singulier*, în *Kierkegaard vivant*, p. 53. În același context (p. 92), Jaspers spunea: „Kierkegaard trăiește în așteptarea catastrofei viitoare, și nu o poate suporta decît gîndindu-se la eternitatea și la imutabilitatea lui Dumnezeu“. S-a observat, pe bună dreptate, că paradoxul semnalizează raportul între individul care există, și existînd cunoaște, și adevărul etern“ (Florica Neagoe, *Istoria filosofiei moderne. De la S. Simon la Feurbach, Prelegeri*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, p. 93).

[14] Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II: *Neuzeit und Gegenwart*, 1960, p. 451. Autorul își situează studiul sub genericul: Christlicher Umsturz (Prăbușirea creștină).

Așa cum s-a spus, Kierkegaard „se bizuie, împotriva lui Hegel, pe «dialectica existențială», a cărei sarcină constă în a descifra originalitatea raporturilor existențiale umane individuale“ (H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert*, 2. Aufl., Schwabe & Co., Basel-Stuttgart, 1976, p. 280).

Scanned with OKEN Scanner

Pe aceste temeiuri, Kierkegaard a fost asociat cu Nietzsche: „Clipa la Nietzsche și clipa la Kierkegaard, — scria J. Wahl — care clipă la vreun om putea fi mai plină? Există, poate, o dualitate superioară unității, — era părerea lui Novalis... În opera nici unui alt filosof nu au fost mai bine puse în lumină două dintre tendințele esențiale ale gîndirii moderne: ideea subiectivității împlinite a gînditorului, a valorii ideii trăite, pe de o parte, și cercetarea obiectului, pe de altă parte. Subiectul, în însăși imensitatea subiectivității sale ne pune în raport cu ceea ce este străin, cu transcendentul"[15].

Această poziție-cheie a subiectivității devine punctul de plecare al unui nou mod de gîndire[16].

d. Precursorul mai apropiat al modului de gîndire „existențial" rămîne *Friedrich Nietzsche*[17], unul dintre gînditorii cei mai controversați din istoria modernă. Căci de numele lui se leagă o explicare

[15] J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, F. Aubier, Paris, 1938, p. 451. De aceea s-a și subliniat importanța formulei lui Kierkegaard „o atitudine existențială" (vezi P. P. Rohde, *Sören Kierkegaard in Selbstzeugnis und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1974, p. 164). Autorul consideră chiar (p. 158) că ideile sale „și-au găsit forma cea mai caracteristică în existențialism".

[16] O expunere a „Stadiilor pe calea vieții", doctrina principală a lui Kierkegaard rămîne în afara acestor precizări legate mai mult de semnalarea problematicii „existențiale" în ansamblu, fără a angaja studiul operei și concepției sale, precum și locul ei în istoria filosofiei moderne.

[17] În afara celor semnalate: în: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, 1980, p. 107—119, menționăm: *lucrări ale lui Nietzsche: Nașterea tragediei (Die Geburt der Tragödie*, 1872); *Considerații inactuale (Unzeitgemäße Betrachtungen:* I: *David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*, 1873; II: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874; III: *Schopenhauer als Erzieher*, 1874; IV: *Richard Wagner in Beyreuth*, 1875—76); *Filosofia în epoca tragică la greci (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873); *Omenesc prea omenesc (Menschliches Allzumenschliches:* I — 1876—78; II — 1880); *Drumețul și umbra sa (Der Wanderer und sein Schatten*, 1880); *Aurore (Morgenröte*, 1880—81); *Știința veselă (Die fröliche Wissenschaft*, 1881—82); *Așa grăit-a Zarathustra (Also sprach Zarathustra*, I—II 1883; III — 1884; IV — 1885); *Dincolo de bine și de rău (Jenseits von Gut und Böse*, 1886); *Genealogia moralei (Genealogie der Moral*, 1887); *Cazul Wagner, (Der Fall Wagner, 1888); Ditirambe către Dionisos (Dionysos Dithyramben*, 1888); *Prăbușirea idolilor (Götzendämmerung*, 1888, apare 1889); *Antichrist (Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums: Umwertung aller Werte* I, 1888); *Ecce Homo* (1888, apare 1908); *Nietzsche contra Wagner* (1888); *Voința de putere (Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte,*

Scanned with OKEN Scanner

specifică a omului și a culturii, explicare tipică pentru o epocă de criză legată în principal de intuirea conflictului valorilor și a insuficienței idealului clasic al omului.

Prezența și acțiunea lui Nietzsche în gîndirea contemporană trece astăzi dincolo de spațiul culturii europene[18] și se afirmă ca proces de eliberare de interpretările din domeniul al patrulea, punînd în atenție un Nietzsche antropolog și filosof al culturii. Așa cum s-a

postum, 1906); *Nevinovăția devenirii (Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß* I ,1931).

Multe dintre lucrările amintite au apărut pînă în 1900 în ed. 2-a și a 3-a.

Opere: Werke, 16 vol. (Leipzig 1895—1904, Erste Gesamtausgabe); *Großoktavausgabe*, 20 vol., 1905; *Mussarionausgabe*, 23 vol., 1920—29; *Werke*, 19 vol., (Kröner, Große Gesam. Ausg.), 1895—1913; vol. 20, Register, 1926; Werke, 12 vol. (Kröner Taschenausg.), 1906—11; Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke u. Briefe (hrsg. Nietzsche-Archiv, München 1933 f., neterminată: doar 4 vol., ed. nouă: 1952—57); Werke in 3 Bänden (hrsg. von K. Schlechta, 2. durchges. Aufl., München, 1960), cea mai bună ed. de pînă acum (cuprinde toate operele, Nachlaß și Scrisori, selecție); Sämtliche Werke (Stuttgart, 1965, Dünndruckausgabe), 12 vol.; Werke in zwei Bänden (hrsg. von I. Frenzel, München, 1967); Werke. Kritische Gesamtausgabe (hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin, W. de Gruyter, 1867—1895; 30 volume, dintre care au apărut 22 vol.).

Corespondență: Gesammelte Briefe, 5 vol. (1901 ff, Berlin u. Leipzig, hrsg. von Elis. Förster-Nietzsche, P. Gast); Briefwechsel mit E. Rode, Berlin, 1923); *Nietzsches Briefe an Mutter und Schwester* (Berlin, 1929); *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin, 1975 f. (cca. 20 vol. din care au apărut 12 volume).

Ediții de lucru rămîn: Werke in 3 Bänden, hrsg. von K. Schlechta, 1954, ed. 2-a 1960, (cu index), Kröner Taschenausgabe, 12 Bde, Leipzig 1930 f.; Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bden hrsg. von G. Colli / M. Montinari, 1980.

Bibliografia Nietzsche a luat proporții: După: H. W. Reichert — K. Schlechta, *International Nietzsche Bibliography* (1960) au apărut: *International-Nietzsche Bibliography* 1968—1971 (în „Nietzsche-Studien", 2, 1973); *Idem.* 1972—73 (în „Nietzsche-Studien", 4, 1975) și continuă să apară în: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung (1972—1981, vol. 1—10); Monographien un Texte zur Nietzsche-Forschung (1972—1981, au apărut 6 volume).

Despre Nietzsche: Bibliografii selective în: Philosophen-Lexikon, II, p. 216—217; I. Frenkel, Fr. Nietzsche in Selbstzeugnis u. Bilddokumenten, Ro-

Scanned with OKEN Scanner

observat, „«*Gott is tot*» se află la începutul filosofiei lui Nietzsche" și cu aceasta „depășirea Nihilismului" pregătește „următorul stadiu", acela al lui „eu vreau"[19], al „voinței către putere".

Unei supralicitări a filosofiei stilului și studiului creației artistice, interpretări diverse i-au opus supralicitarea temei vieții. În ambele variante Nietzsche caută însă „umanul", ceea ce el numește „ome-

wohlt, 1974, p. 139—147; Nietzsche-Studien, 1972—1981. Dintre cele mai importante semnalăm: Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (6 vol., 1920—1932); H. Prinzhorn, N. und das 20. Jahrhundert (1928); K. Löwith, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935); K. Jaspers, *Nietzsche* (1936, ed. 3-a 1950; ed. 4-a 1974); E. Papu, *Fr. Nietzsche* (în: „*Istoria filosofiei moderne*, vol. III, București, 1939, p. 486—495); A. Cresson, *Nietzsche, sa vie, son oeuvre* (1942); K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche* (1958); G.-G. Grau, *Christl. Glaube und intellektuelle Redlichkeit* (1958); M. Heidegger, *Nietzsche* (1960); E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (1960, ed. 3-a, 1973); E. Biser, *„Gott ist tot". Nietzsche Destruktion des christlichen Bewußtseines* (1962); K.-H. Volkmann-Schluck, *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches* (1968); H. J. Schmidt, *Nietzsche u. Sokrates* (1969); F. Wandel, *Bewußtsein u. Wille. Dialektik bei Nietzsche* (1972); R. L. Howey, *Heidegger und Jaspers on Nietzsche* (1973); W. S. Wurzer, *Nietzsche u. Spinoza* (1975); K. Schlechta, *Nietzsches Chronik* (1975); S. F. Oduev, *Tropami Zarathustrî* (Moskva, 1976); H. M. Kaulhausen. *Nietzsches Sprachspiel* (1977); W. Ries, *Fr. Nietzsche* (1977); G. Goedert, *Nietzsche. Critique des valeurs chrétienne* (1977); R. Margreiter, *Ontologie u. Gottesbegriff bei Nietzsche* (1978); B. Magnus, *Nietsche's Existential Imperative* (1978); C. P. Janz, *Fr. Nietzsche. Biographie* (1978); V. Frăteanu, *Critica gîndirii mitice* (Cluj-Napoca, 1980); F. Mistry, *Nietzsche and Buddhism. Prolegomena to a Comparative Study* (1981); Fr. R. Love, *Nietzsche's Saint Peter. The Genesis and Cultivation of an Illusion* (1981).

[18] O. „Nietzsche Society" a ținut, în noiembrie 1980, a doua sa reuniune anuală la Univ. din Otawa (Canada). O. „North American Nietzsche Society" a fost creată în 1981. Încă în 1945—1976, Nietzsche a fost cercetat pe larg și tradus în limba engleză (vezi: S. L. Gilman, *Nietzsche auf Englisch, 1945—1976. Ein Forschungsbericht*, în: „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 2, 1977, p. 40—51). Bibliografiile „Nietzsche" sînt, de asemenea, semnificative. Și... un fapt semnificativ: reuniunea anuală a cunoscutei „British Society for Phenomenologie", Oxford 26—28.3.1982, a avut ca temă: *Nietzsche.*

[19] Joh. Hirschberger, *Op. cit.*, p. 457, 467.

Scanned with OKEN Scanner

nesc, prea omenesc" şi, de aceea, problema nihilismului devine esenţială. Căci, spunea Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc* „este momentul unei crize. Cartea este pentru spirite *libere*": „expresia «spirit liber» nu trebuie aici înţeleasă în nici un alt sens decît ca: un spirit devenit liber, care se are din nou pe sine"[20].

Ce legături are însă acest „spirit liber" cu nihilismul? Una de cosubstanţialitate, întrucît acesta din urmă devine forma de afirmare a celui dîntîi, e adevărat, o afirmare ce angajează un tragism specific, întrucît metamorfozează sentimentul romantic al aşteptării în tensiunea voinţei angajării prin negare între o direcţie liberă de spectrul criteriilor de distingere între bine şi rău sau, în alţi termeni, dincolo de tabla de valori consacrată prin „Creştinism" şi prin „Raţiune". De aceea, nihilismul îi apare ca iminent. „Nihilismul — scria Nietzsche — se află în faţa uşii: de unde vine acest cel mai neprietenos dintre oaspeţi"; „Ce înseamnă nihilism? — Că *valorile supreme se devalorizează (entwerten)*. Lipseşte scopul, lipseşte întrebarea la «dece»"[21].

[20] Fr. Nietzsche, *Ecce homo*, în: *Werke*. Auswahl in zwei Bänden, II, A. Kröner, Stuttgart, 1938, p. 279, 280. *Menschliches Allzumenschliches* a apărut în mai 1878, cu prilejul aniversării a 100 de ani de la moartea lui Voltaire, şi a fost trimisă lui Wagner „ca răspuns la *Parsifal*, pe care el îl înţelegea ca o repliere a «ideii regale» proprii în religiozitate, în creştinătate şi astfel mărturisirea ateismului său devine totodată o mărturisire împotriva lui Wagner. Cu sînge rece, el demască valorile valabile, faptele eterne, adevărurile absolute" (A. Hübscher, *Von Hegel zu Heidegger*, Ph. Reclam Jan., Stuttgart, 1961, p. 83).

[21] Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, în: *Werke*. Auswahl, II, p. 317, 318. Cartea I se şi numeşte: *Der europäische Nihilismus*. În prefaţă, Nietzsche scria: „Ceea ce povestesc, este istoria ultimelor două secole. Eu descriu ceea ce vine, ceea ce nu mai poate să nu sosească: iminenţa *(die Herauskunft)* nihilismului. Această istorie se poate acum deja scrie: căci necesitatea însăşi se află aici în acţiune", într-un fel „ne sînt necesare noi valori" *(Ibidem*, p. 315, 316). „*Nihilismul radical* — scria Nietzsche — este convingerea despre netrăinicia existenţei date *(Dasein)*, atunci cînd «este vorba» de recunoaşterea valorilor supreme, la care se adaugă concepţia după care noi nu avem nici un drept să preconizăm un *dincolo* sau un în sine al lucrurilor, care ar fi «divin», morala întrupată" *(Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, în: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 8. Abteilung, Bd. 2, Walter de Gruyer & Co., Berlin, 1970, p. 237).

Scanned with OKEN Scanner

În acest context, formula *Gott ist tot*[22] angajează o radicalizare a nihilismului, de fapt dezvăluie sensurile majore ale unui fenomen istoric fundamental. „Gîndirea lui Nietzsche — scria Heidegger — se întrezărește în semnele nihilismului. Acesta este numele pentru o mișcare istorică, cunoscută de Nietzsche, care domină secolele precedente și definește secolul de față. Explicarea acesteia el o strînge laolaltă în propoziția simplă: «*Gott ist tot*»[23]. „Dumnezeu" nu este aici numai un nume pentru „Dumnezeul creștin", ci și pentru „lumea suprasensibilă", pentru „domeniul ideilor și al idealurilor", con-

[22] În: Fr. Nietzsche, *Also sprache Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, A. Kröner, Stuttgart, 1930, p. 8 se spune: „De îndată ce Zarathustra s-a aflat singur, și-a spus din toată inima: Trebuie să fie posibil! Acest bătrîn sfînt nu auzise încă în pădurea sa că *Dumnezeu a murit* (daß Gott tot ist)". Și mai clar: în: *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), lucrare prin care „se deschide calea lui Nietzsche spre formularea propriei sale poziții metafizice" (M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Got ist tot"*, în: *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1972, p. 197). Într-o însemnare din perioada elaborării scrierii: *Die Geburt der Tragödie (1870), Nietzsche scria:* „Cred în expresia negermanică: toți zeii trebuie să moară"; este adevărat — continuă Heidegger — că și Hegel (în: *Glauben und Wissen*, 1802) vorbea de „sentimentul pe care se sprijină religia timpurilor noi, sentimentul: Dumnezeu însuși a murit (*Gott selbst ist tot*)", însă în alt sens; pe amîndoi însă îi leagă ceva „ce se ascunde în esența oricărei metafizici. Chiar și formula preluată de la Plutarch de către Pascal: «*Le grand Pan est mort*» (*Pensées*, 695) aparține, deși pe temeiuri opuse, aceluiași domeniu" (*Ibidem*, p. 197—198).

Textul lui Nietzsche este următorul: „Nu ați auzit, desigur, de un om nebun, care în plină amiază a aprins o lanternă, a alergat în piață strigînd necontenit: «Caut pe Dumnezeu! Caut pe Dumnezeu!». Cum acolo se aflau laolaltă mulți dintre cei care nu credeau în Dumnezeu, s-au stîrnit hohote de rîs... Nebunul a țîșnit dintre ei, străpungîndu-i cu privirile. «Unde este Dumnezeu? strigă el, asta vreau să vă spun! *Noi l-am ucis* — voi și eu! Noi toți sîntem asasinii lui... *Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămîne mort!* Și noi l-am omorît...» Apoi a aruncat lanterna, care s-a prefăcut în bucăți și a continuat: «Sosesc prea devreme, a spus el atunci, nu sînt încă la timpul potrivit»" (*Die fröhliche Wissenschaft*, în: *Nietzsche-Werke*. Klassiker-Ausgabe, Bd. 5, A. Kröner, Leipzig, 1935, p. 125).

[23] M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

siderat de la Platon și apoi de la creștinism încoace „ca lumea adevărată și propriu-zis reală“[24].

Și mai clar: „Termenul *«Got ist tot»* înseamnă: lumea suprasensibilă este fără forță de acțiune. Ea nu dăruiește deloc viață. Metafizica, adică, pentru Nietzsche, filosofia occidentală înțeleasă ca platonism, a luat sfîrșit. Nietzsche înțelege filosofia sa proprie ca mișcare opusă metafizicii, adică, pentru el, opusă platonismului“[25].

Principalul în opera lui Nietzsche îl constituie astfel nihilismul“. Acesta nu are „numai semnificația nihilistă, a neantului anihilator“, nu este „numai un fenomen istoric printre altele“, care „survine, alături de creștinism, de umanism și de iluminism, în istoria Occidentului“; gîndit în esența sa, „nihilismul“ este „mișcarea fundamentală a istoriei Occidentului“, domeniul lui propriu îl constituie „metafizica însăși“[26]. „Nihilismul — precizia Heidegger — este acel fenomen istoric prin care «suprasensibilul» este dărîmat și nimicit, astfel încît existentul însuși își pierde sensul și valoarea. Nihilismul este istoria existentului însuși, prin care moartea Dumnezeului creștin survine lent, însă necontenit“[27].

[24] *Ibidem*, p. 199, 200.

[25] *Ibidem*, p. 200. Tocmai de aceea, încercarea de a clarifica termenul *Gott ist tot* are aceeași semnificație cu a expune „ce înțelege Nietzsche prin Nihilism și astfel să se arate cum se situează Nietzsche însuși față de nihilism“ (*Ibidem*, p. 200, 201).

[26] *Ibidem*, p. 201, 204. Dificultățile acestei interpretări au fost semnalate: „Este de observat că interpretarea de către Heidegger a lui Nietzsche nu este o simplă interpretare, deoarece ea constituie un prilej pentru Heidegger de a-și desfășura propria modalitate de filosofare“; este adevărat însă că ceea ce relevă Heidegger — „inversarea platonismului de către Nietzsche“ — constituie „un eveniment extrem de important în istoria filosofiei occidentale. Teoria nietzscheiană a omului conține o critică a căilor tradiționale de filosofare cu privire la om și, ca urmare, viziunea în care se poate ajunge la acestea“ (R. L. Howey: *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers's Interpretations of Nietzsche*, M. Nijhoff, The Hague, 1973, p. 81, 159).

[27] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, G. Neske, Pfullingen, 1961, p. 33. Expresia „reevaluarea tuturor valorilor de pînă acum are pentru Nietzsche, alături de «nihilism» menirea de a indica locul și determinarea poziției sale metafizice în cadrul istoriei metafizicii occidentale“ (*Ibidem*, p. 35). S-a vorbit, de aceea, de „încercarea lui Nietzsche de redobîndire a lumii“. „Pentru a redobîndi lumea pierdută prin creștinism, — scria K. Löwith — este nevoie de o transformare a spiritului... aceasta este cheia pentru în-

Scanned with OKEN Scanner

Nietzsche însuși asocia nihilismul cu „reevaluarea tuturor valorilor", ca o condiție pentru o reașezare a valorilor, în fond, pentru o viziune modernă asupra omului, în centrul căreia nu se mai află „omenirea", ci individul. „Individul — scria Nietzsche — este ceva cu totul *nou* și *creator*, ceva absolut, toate acțiunile aparținîndu-i în întregime"; mijlocul de „a produce" ideea „reîntoarcerii veșnice" îl constituie „reevaluarea *(Umwertung)* tuturor valorilor", într-o lume care „este lumea voinței de putere și nu în afara ei"[28].

În acest context capătă sens formula *„Gott ist tot"* și, implicit, „ateismul", care nu mai este un simplu non-teism, ci are o semnificație mai profundă decît simpla „pierdere a credinței". Comentarii avizate au pus în lumină semnificația majoră a acestui aforism. „Astfel, Nietzsche nu spune: nu *există* Dumnezeu, nu *cred* într-un Dumnezeu, ci spune «Dumnezeu a murit». Aceasta înseamnă *mai mult decît* simpla contestare a lui Dumnezeu, contestare în care de termenul «Dumnezeu» este legat totdeauna un sens determinat. Mai mult, deci, creatorul transcendent și judecătorul lumii a devenit o idee, un concept nedeterminat. Sîntem puși în imposibilitatea de a mai lega în genere vreun sens cu acest cuvînt, astfel încît nu numai *afirmația*, ci nici *negarea* nu mai are în principiu obiect. Este pur și simplu un loc gol. Nihilistului îi lipsește pînă și patosul negativ, care în ateism persistă încă. *El nu mai înțelege că ar mai exista în genere ceva de contestat.* Întreaga problemă i-a devenit

tregul sistem de gîndire al lui Nietzsche"; „Dumnezeul Creștin mort, Omul în fața neantului și Voința către reîntoarcerea (Wiederkehr) veșnică, care vrea de bună voie soarta, caracterizează sistemul lui Nietzsche în ansamblu ca pe o mișcare: mai întîi de la «trebuie» la nașterea lui «vreau» și apoi la renașterea lui «sînt» propriu «primei mișcări» a unei existențe date (Dasein) care se regăsește mereu în intimitatea lumii naturale a oricărui existent" (*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, p. 162, 164).

[28] Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, p. 477, 533, 535. Așa cum preciza M. Heidegger, „teoria reîntoarcerii veșnice a *Aceluiaș*-ului *(der ewiger Wiederkehr des Gleichen)* și teoria voinței de putere se întrepătrund. Unitatea acestor două teorii este văzută ea însăși în mod istoric ca reevaluare a tuturor valorilor de pînă acum", iar „voința de putere" este „principiul unei noi așezări a valorilor și viceversa" (*Nietzsche*, Bd. I, 1961, p. 13, 26, 487). În alți termeni, „reevaluarea tuturor valorilor însăși instituie noi valori" (I. Frenzel, *Friedrich Nietzsche in Selbszeugnis und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1974, p. 125).

Scanned with OKEN Scanner

așa de străină și de indiferentă, încît nu mai merită osteneala nici măcar o tăgăduire a ei"[29].

Pe fondul nihilismului, „ateismul" de acest tip realizează astfel depășirea ateismului de tip iluminist și pregătește calea pentru o atitudine atee a omului, pentru un ateu, care este mai mult decît un ateist. Căci în timp ce ateismul de tradiție iluministă este o problemă de conștiință (de conștiință științifică, în speță), omul ateu este omul unei noi atitudini, al unor noi convingeri și al unei noi responsabilități. Fiind în dezacord de principiu cu viziunea idealistă și cu teoretizarea lipsei de perspectivă din dezvoltările în jurul nihilismului, nu putem să nu reținem funcția de purgatoriu pe care o îndeplinește aceasta, deschiderea către om, ca om al unei condiții umane, nu al „naturii umane" abstracte din iluminism.

Cu această regăsire a omului ca om, dezvăluită abia prin adevărul simplu că: omul este totdeauna mai mult decît este de fapt, Nietzsche deschide o direcție atee care se va concretiza în ontologiile lui Heidegger și Sartre[30]. Așa cum s-a observat, după Nietzsche „omul este cel care creează" și pentru care „nu există o lume cu sens gata făcută ... în raport cu libertatea umană, Dumnezeu este o contradicție"; „«*Gott ist tot*» înseamnă declinul renegării timpului și recunoașterea acestuia ca dimensiune proprie oricărei existențe"; prin aceasta „creatorul" (omul creator) „își dobîndește libertatea ... se situează în mod expres și intenționat în timp"[31].

Această situare în timp a omului (a existenței „existentului uman", *Dasein* — la Heidegger), și nu oricum, ci „expres și intenționat", este mai hotărîtoare pentru ateismul de acest tip decît negarea divinității transcendente, deoarece înseamnă recunoașterea inițiativei,

[29] L. Landgrebe, *Zur Überwindung des europäischen Nihilismus*, în vol.: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. von D. Arendt, Darmstadt, 1974, p. 23.

[30] Astfel, „ideile exprimate de Nietzsche acționează pînă în vremea noastră, pînă într-o «*Gott-ist-tot-Theologie*» contemporană" (M. Balkenohl, *Der Antitheismus Nietzsches. Fragen und Suchen nach Gott*, F. Schöningh, München—Paderborn—Wien, 1976, p. 23). Autorul semnalează că al doilea Consiliu al Vaticanului (1974) a luat în atenție problema ateismului sub următoarea observație: „«trebuie să considerăm ateismul printre cele dîntîi fenomene ale acestui timp și să-l examinăm cu cea mai mare atenție»" (*Ibidem*, p. 5).

[31] E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973, p. 74, 75.

Scanned with OKEN Scanner

și libertății ca rezultat al acestei inițiative, nu ca rezultat al unei eliberări. Este adevărat că, în raportul cu această perspectivă, „ontologia fundamentală“ (Heidegger) și „ontologia fenomenologică“ (Sartre) oferă temeiuri doar pentru o practică a ateismului prin trăirea lui într-o condiție de ateu, ceea ce-l transformă pe cel care trăiește condiția în om-problemă, ca singura lui modalitate de a fi.

2. EXISTENȚIALISMUL RELIGIOS. G. MARCEL. K. JASPERS

a. Atît prin sursele sale kierkegaardiene, cît și prin altele din istoria spiritualismului, existențialismul nu putea evita o formă religioasă, care prezintă însă particularități de la un gînditor existențialist la altul[1].

Trebuie precizat însă că „religiozitatea“ din elaborările lui G. Marcel, K. Jaspers, N. Berdeaev, L. Chestov ș.a. nu este cea din teologie, fiind legată structural de o anumită înțelegere a existenței, dar neapărat a existenței în raport cu omul ca ins. *„Existență* — preciza Jaspers — este unul dintre termenii ce desemnează realitatea, însă cu accentul pus de Kierkegaard: orice real ca atare este pentru mine numai prin aceea că eu însumi sînt“[2].

Dacă aceasta ar semnifica pur și simplu o adeziune la punctul de vedere al idealismului (subiectiv, evident), atunci nu ar fi vorba de

[1] De pildă, G. Marcel, ca și Kierkegaard, „este un teist mărturisit, în timp ce Jaspers admite o transcendență care poate fi concepută fie ca un teism, fie ca un panteism“ (D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, ed. a II-a, Editura „Dacia“, Cluj-Napoca, 1979, p. 18). Cu atît mai mult diferă pozițiile lui Berdeaev și Chestov, legate de supralicitarea revelației creștine într-un „existențialism creștin“, care, „nu au ascuns“ orientarea religioasă a doctrinelor lor (I. F. Balakina, *Relighiozno-ekzistențialisticeskoe iscania v Rosii naceala XX veka*, în: *Sovremenîi ekzistențializm*, Moskva, 1966, p. 441).

[2] K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, 1937*, Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig, 1938, p. 1. După G. Marcel, „A gîndi un lucru ca existent înseamnă a se gîndi pe sine ca percepîndu-l. ... Aceasta nu implică un idealism subiectiv, care atribuie datelor imediate ale percepției o valoare privilegiată, ci numai afirmația că existența presupune un raport la o gîndire imediată în genere, adică la gîndirea *mea*“ (*Journal métaphysique*, 7e éd., Gallimard, Paris, 1935, p. 15—16).

Scanned with OKEN Scanner

o „filosofie existențială". De aceea trebuie căutat sensul acestei legări de eu (de ipseitate: *Jemeinnigkeit*[3], după Heidegger) în încercarea de a evita obiectivismul teoriilor idealiste tradiționale. „În lumea «obiectivității» nu există nici exterioritate, nici interioritate autentică, cele două noțiuni fiind corelative. Numai plecînd de la momentul în care individualitatea are cu adevărat o interioritate personală aceasta poate să se gîndească ca realmente distinctă de un altul... Eu nu mă pun ca *eu* decît în prezența unui *tu*, pentru care eu-însumi sînt un *tu*. *Noi sîntem împreună* și *eu* nu sînt decît participînd la acest *noi*"[4].

„De la existență la ființă" este o formulă ce redă specificul acestui „existențialism", pentru care problema-cheie este „transcendența", nu „esența", nici „existența" (deși, paradoxal, se caută o definire riguroasă a „existenței"). O mărturisește clar Jaspers: *„Filosofie a existenței* este orice gîndire competentă, însă în stare de depășire, prin care omul năzuiește să devină el însuși. Această gîndire nu cunoaște obiecte, ci clarifică și pune în mișcare ființa *(Sein)* din ceea ce este astfel gîndit. Ființa lăsată *în suspensie* prin depășirea oricărei cunoașteri delimitate a lumii (ca orientare filosofică în lume), apelează la libertatea sa (ca luminarea existențială — *Existenzerhellung*) și creează scopul făptuirii sale necondiționate în *invocarea (Beschwören)* transcendenței (ca metafizică)[5].

[3] Adică, „însușirea *existenței* de a-și aparține, de a fi al său, de unde urmează și posibilitatea omului de a se pierde și de a se regăsi" (M. Florian, *Cunoaștere și existență*, București, 1939, p. 94).

[4] R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Tome II, E. Nouwelaerts—J. Vrin, Louvain — Paris, 1953, p. 46. Și mai clar: „Gîndirea care gîndește, pentru Marcel ca și pentru Maurice Blondel, nu se constituie decît prin revitalizarea neîncetată pe care i-o asigură unirea sa perpetuă cu Ființa *(l'Être)*" (*Ibidem*, Tome I, 1953, p. 139). Pentru Marcel, *„primatul existențialului* este cel al existenței (situație fundamentală) în raport cu «obiectivitatea» așa cum o înțelege el, ceea ce, nu mai mult decît negarea esențelor, nu include deprecierea rațiunii metafizicii. El nu se opune decît «obiectivismului scientist», adică raționalismului pozitivist, și aceasta o face în beneficiul veritabilei rațiuni" (*Ibidem*, p. 146).

[5] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 149. Apelul la transcendență este consecința constatării imposibilității omului de a-și afla un sens rămînînd numai la sine. După Jaspers, „deoarece omul în sine numai, în ciuda marii probități și a personalității sale, nu-și poate afla un sens ultim, filosofarea trebuie să iasă în cele din urmă în afară de lumea inte-

Scanned with OKEN Scanner

Motivul transcendenței ca un „dincolo" de om și lume, și, implicit, angajarea într-o reconstrucție a „metafizicii" este astfel caracteristică „existențialismului" religios. Determinanta „religios" survine, în acest context, de două ori: în adoptarea „transcendenței" ca exterioritate; în postularea naturii ei tainice, a misterului ei și potențarea acestuia prin „cifru" (Jaspers), „participare" (G. Marcel), „revelație" (Berdeaev).

Dincolo de soluțiile propuse, aceste „existențialisme" ridică o problematică reală a omului, legată îndeosebi de condiția umană și de unitatea dintre om și istorie, pe care ele le înțeleg „existențial", dar în matca a trei mentalități ale religiozității „omului modern": catolică (G. Marcel); protestantă (Jaspers); ortodoxă (Berdeaev). Este adevărat, religiozitatea asimilată „existențial" este altceva decît existențialul asimilat religios și, ca urmare, cu tot fideismul pe ca-l angajează, demersurile, „existențialismul religios" rămîn în esență filosofice și, într-un fel, opuse (sau cel puțin străine) teologiei.

b. Menționînd „existențialismele" lui *N. Berdeaev*[6] și *L. Chestov*[7] și lăsînd pentru alt context implicațiile „existențialiste" ale teolo-

rioară a omului și să asigure, într-o modalitate nedogmatică, neînchisă într-o cunoaștere rațională o cale spre absolut" (W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* Bd. I, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, p. 196).

[6] Născut la Kiev (în 1874), unde a activat, sub influența gîndirii lui Marx, pînă în 1922, cînd s-a expatriat (mai întîi la Berlin, pînă în 1924, apoi la Paris, pînă la moarte, 1948), Berdeaev a elaborat (asimilînd motive kantiene, nietzscheene, dar mai ales din direcția lui Dostoievski și Ibsen) „problematica spiritului" într-o „filosofie existențială", axată pe următoarele teze: 1) primatul libertății față de existență; 2) libertatea nu poate fi determinată prin nimic, nici chiar de către Dumnezeu, pentru că ea se originează în „Nonexistență"; 3) „revelația" existenței prin om (care e „asemănător lui Dumnezeu"); 4) singura „concepere despre lume" îndreptățită este cea bazată pe „originaritatea" spiritului, a cărui ordine (marcată prin libertate, personalitate și creativitate) se opune ordinii naturii" (marcată de determinare, generalitate, obiectivitate).

Lucrări principale: *Sensul creației* (Moscova, 1916; *Der Sinn des Schaffens,* 1927), *Sensul istoriei* (*Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des menschlichen Schicksals,* Darmstadt, 1925, ed. 2-a 1950); *Un nouveau Moyen-Age* (Paris, 1927, ed. nouă 1930); *L'Esprit de Dostoievski* (Paris, 1932); *Esprit et liberté* (Paris, 1933, reed. 1945); *La destination de l'homme* (Paris, 1935); *Cinq méditations sur l'existence* (Paris, 1936); *Destin de l'homme dans le monde actuel* (Paris, 1936); *Dialectique existentielle du*

Scanned with OKEN Scanner

giei protestante, ne vom opri mai întîi la Gabriel Marcel, a cărui activitate și operă[8] sînt semnificative pentru „existențialismul religios".

divin et de l'humain (Paris, 1946); *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (Paris, 1946); *Essai de métaphysique eschatologique* (Paris, 1946); *Au seuil de la nouvelle époque* (Neuchâtel, 1948); *De l'esprit bourgeois* (Neuchâtel, 1950); *Royaume de l'Esprit et Royaume de César* (Neuchâtel, 1952); *Vérité et Révélation* (Neuchâtel, 1954); *Autobiographie spirituelle* (Paris, 1961).

Despre Berdeaev: J. M. Davy, *N. Berdeaeff: Objectivation et Élan créateur* (1938); F. Tancini, *Il personalismo religioso di N. B.* (1943); R. Kremser, *N. Berdiaeff's metaphysische Grundlegung der Geschichtsphilosophie* (1943); E. Porret: *La philosophie chrétienne en Russie, N. Berdeaeff* (1944); *Berdiaeff, prophète des temps nouveaux* (1951); O. F. Clarke, *Introduction to B.* (1950); R. Rössler, *Das Weltbild N. Berdiaeff* (1956); E. Klamroth, *Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei N. B.* (1963); N. Bagdasar, *N. Berdiaev*, în: *Teoreticieni ai civilizației* (București, 1969).

Pentru analiză și bibliografie: Philosophen-Lexikon, II, p. 102—108; J. Chaix Ruy, *Nicolas Berdiaeff*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine, Portraits*, I, p. 101—112; N. Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației*, p. 133—179.

Dată fiind poziția-cheie a libertății (și a omului, evident) s-a considerat, pe bună dreptate, că Berdeaev oferă o „filosofie a libertății" (J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F., Paris, 1966, p. 95—96). O spunea Berdeaev însuși: „Dumnezeu-Creatorul a creat omul după chipul și asemănarea sa, adică creator, i-a dat drept vocație libera creație și nu o subordonare formală față de Forța sa. Această creație este răspunsul pe care-l dă creatura la apelul Creatorului" (Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Éditions „Je Sers", Paris, 1935, p. 50).

O analiză amănunțită oferă: V. A. Kuvakin, *Kritika ekzistențializma Berdeaeva*, Izd. Moskovskogo Universiteta, 1976, 204 p. (cu bibliografia la zi); V. A. Kuvakin, *Relighioznaia filosofia v Rosii nacelo XX veka*, Moskova, „Mîsli", 1980, p. 141—171. O discuție: *Éthique et révélation: la philosophie religieuse de Berdiaev*, de M. Casanas, în „Revue Philosophique de Louvain", No 43, Août, 1981, p. 350—366.

[7] Născut la Kiev (1866), din 1920 profesor la Sorbona; decedat la Paris (1938), Chestov a formulat un „existențialism" expres antiraționalist, de esență mistică, înrudit cu platonismul. Despre opera și concepția lui Chestov, a se vedea: P. Rastenne, *Leon Chestov*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. Portraits, I, 1964, p. 333—358 (cu

„Existențialismul“ lui G. Marcel cunoaște mai multe elaborări succesive, atît în forma dramaturgiei, cît și în cea filosofică. Ideile diriguitoare sînt următoarele: 1) „metafizica“ de tip cartezian, construită pe *Cogito, ergo sum,* nu este suficientă, deoarece pleacă de la abstract și nu ia în atenție „experiența personală concretă“; 2) „experiența noastră“ (nu: Experiența!) este înainte de toate una a „subiectelor“ nu a „obiectelor“ și se bazează pe „participare“;

bibliografie); I. F. Balakina, *Religiozno-ekzistențialiskie iskanii v Rossii naiala XX veka,* în: *Sovremanai ekzistențialism,* 1966, p. 430—449.

Lucrări principale (scrise în limba rusă și traduse în franceză, germană, engleză, spaniolă, italiană, daneză ș.a.): *Shakespeare et son critique Brandès* (1898); *L'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche, philosophie et prédication* (1908); *Dostoievski et Nietzsche, philosophie de la tragédie* (1909); *Sur les conflits de la vie, apothéose du déracinement* (1905); *Potestas clavium, le pauvoir des clés* (1923); *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1939); *Sola fide, Luther et l'Église* (1956, în franceză).

Despre Chestov: *Léon Chestov: Pages chosies* (Gallimard, 1926); *L. Chestov: Essays* (London, 1957); B. Fondane, *Léon Chestov et la lutte contre les évidences* (1938); G. Janoska, *Kant und Chestov* (Graz, 1951); V. A. Kuvakin, *Relighioznaia filosofia v Rosii nacealo XX veka,* Moskva, 1980, p. 224—255.

[8] Filosof, dramaturg și critic, născut la Paris (7 dec. 1889), profesor la Sorbona vreme îndelungată; decedat la Paris, la 8 oct. 1973. După anul 1950, Marcel a renunțat la recunoașterea sa ca „existențialist creștin“ și a înlocuit-o cu „neosocratism“.

Lucrări principale: Journal métaphysique (Première partie: 1914; Deuxième partie: 1915—1923; éd. complète, 1927); Positions et approches du mystère ontologique (1933); *Être et Avoir* (1935, reprende le Journal métaphysique, du 10 nov. 1928 au 30 octobre 1933); *Du Refus à l'Invocation* (1940); *Homo Viator* (1945); *La métaphysique de Royce* (1945); *Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique* (1949); *Le Mystère de l'Être,* (I—II, 1954); *Les Hommes contre l'Humaine* (1951); *Le Déclin de la Sagesse* (1954); *L'Homme problématique* (1955); *Présence et immortalité* (1959); *Fragments philosophiques, 1909—1914* (1962); *Mein philosophisches Testament* (în: Akten des XIV. Internationalen Kongresses, 1968).

Din teatrul lui G. Marcel: *Le Seuil invisible* (1914); *Le Quatuor en fa dièse* (1925); *L'Iconoclaste* (1923); *Le Cœur des autres* (1921); *Un Homme de Dieu* (1925); *L'Horizon* (1945); *La Monde cassé* (1933); *Le Chemin de Crête* (1936); *La Soif* (1938); *La Fin des Temps* (1950).

Despre G. Marcel: *Existentialisme Chrétien: G. Marcel* (ed. par E. Gilson, 1947); P. Ricœur, *G. Marcel et K. Jaspers* (1948); R. Troisfon-

3) prin aceasta trebuie să ajungem la „unitatea uitată a experienței", să „depășim înstrăinarea"; căci prin *avoir-possesion,* care e sursa înstrăinării, oamenii și-au pierdut „ființa" *(être).*

Cum se împacă îndemnul „spre concret" cu „misterul?" (sau „transcendența" ca mister). „Ce înseamnă a filosofa în mod concret? — se întreba G. Marcel. Aceasta, desigur, nu vrea să spună să revenim la empirism, și aici este punctul central"; căci „nu s-ar putea ajunge, după mine, la o filosofie concretă fără o tensiune necontenit reînnoită și propriu-zis creatoare între Eu și profunzimile ființei *(être)* în care și prin care noi sîntem"[9].

Revolta împotriva dialecticii și a raționalismului marchează încă de la începuturi gîndirea lui G. Marcel[10], care își propune: „să destituie" automatismul raționalismului și „să dea existenței acea prioritate metafizică de care idealismul a pretins a fi privat-o. În această privință, distincția dintre existență și obiectivitate prezintă, după mine, o importanță imposibil de exagerat...

taines, *De L'Existence à l'Être* (2 vol., 1953, în vol. II, p. 381—425, bibliografia pînă în 1953); J. Bagot, *Connaissance et Amour* (1958); M.-M. Davy, *G. Marcel* (1964); „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3 1974: *Gabriel Marcel;* P. Kampits, *G. Marcel's Philosophie der zweiten Person* (1975).

[9] G. Marcel, *Du Refus à l'Invocation,* Gallimard, Paris, 1940, p. 85, 89, 90. Într-o notă din *Être et Avoir* — continuă autorul — scriam următoarele: «Încarnarea, situația unei ființe ce apare ca legată de un corp... Situație fundamentală și care nu poate să fie la rigoare dominată, stăpînită, analizată. Propriu vorbind, aceasta nu este un fapt, ci datul pornind de la care un fapt este posibil» ... Pe aici trece, neîndoielnic, una dintre axele cercetării mele filosofice; de la partea a doua a *Jurnalului metafizic,* reluînd acest text, am fost frapat să constat că mă serveam, deja în 1928, de expresii care sînt tocmai cele de care trebuie să se servească Jaspers puțin mai tîrziu în sistemul său. Pură coincidență, dar fundată în însăși natura acestui tip de filosofie" (*Ibidem*).

[10] În: *Journal Métaphysique* (7e éd., Gallimard, Paris, 1935, p. IX, X) se spune: „prima parte" (redactată în 1914) este „în întregime orientată împotriva dialecticii sau, mai exact, împotriva oricărei doctrine care ar pretinde să dea seama de realitate prin procedee dialectice"; partea a doua „e diferită; renunțînd la speranța de a găsi în aprofundarea condițiilor universale ale gîndirii elementele unei mistici pure, înclinam să-mi concentrez atenția asupra anomaliilor pe care orice raționalism le escamotează."

Scanned with OKEN Scanner

Existența nu poate să fie, propriu vorbind, nici pusă, nici concepută, nici, probabil, cunoscută, ci numai recunoscută în felul unui teren pe care-l explorezi... Acest termen de existență însuși desemnează în maniera cea mai imperfectă ceea ce în fond constituie un anumit climat sau, mai exact încă, zona de aderență, să nu-i zicem a realului, ci a ceea ce spiritul recunoaște ca insurmontabil, ca nesusceptibil de a fi transcens vreodată"[11].

Așa cum s-a precizat, Marcel „nu crede că se poate pleca de la *cogito*, înțeles în manieră idealistă. La baza cercetării sale, el are în vedere o tensiune continuu reînnoită și creatoare în sens propriu între Eul *(le Je)* concret și profunzimile ființei *(être)* în care și prin care noi sîntem... De aceea este de cea mai mare importanță să precizăm ce înțelege el prin existență *(existence)*"[12]. G. Marcel însuși scria: „*Existența (existence) nu este o stare,* și aici se află rațiunea pentru care nu are sens să vorbim de o trecere de la inexistență (sau de la posibilitate) la existență. Este o altă manieră de a spune că este imposibil de a distinge între existent *(l'existent),* și existență"[13].

Într-o „filosofie concretă sau existențială" trebuie să se distingă între *être et avoir* și să se înțeleagă „distincția dintre problemă și mister" și „ființa în situație"; căci „atunci cînd reflectez asupra faptului că ocup un anumit loc în lume... sînt condus la a recunoaște că condiția mea de ființă vie face din mine o ființă nu numai subordonată cum rezultă de la sine, la determinări reperabile obiectiv, ci și expusă sau, dacă vreți, deschisă către o realitate, alta decît cea cu care intru în relație într-un anumit fel"[14].

[11] *Ibidem,* p. XI.

[12] R. Troisfontaines, *Gabriel Marcel,* în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits, II,* 1964, p. 976.

Autorul oferă (p. 986—989) și o bibliografie selectivă, la zi (pînă în 1964).

[13] G. Marcel, *Journal,* p. 304. Trebuie însă „să recunoaștem clar trecerea de la existență la prezență: și mă întreb dacă nu prin prezență se poate trece de la „existență la valoare" (*Ibidem,* p. 306). „Ființa (*l'être*) încarnată" — scria Marcel, în alt context — este „reperul central al reflecției metafizice"; „ființa încarnată, înseamnă să apară ca un corp, ca acest-corp-aci (ce corps-ici), fără a putea să se identifice cu el, nici să se distingă de el, identificarea și distincția fiind operații corelative, dar care nu funcționează decît în sfera obiectelor" (*Du Refus à l'Invocation,* p. 19, 31).

[14] *Ibidem,* p. 35, 108, 111, 119.

Scanned with OKEN Scanner

Cu aceasta sînt puse în atenţie persoana şi „actele" sale, circumscrise unei „fidelităţi creatoare". „Întreaga parte întîi a *Jurnalului metafizic* — preciza G. Marcel — este o reflecţie asupra actului de credinţă considerat în puritatea sa, asupra condiţiilor care îi permit să rămînă act de credinţă gîndindu-se totdată pe el-însuşi; este aci totodată şi o tentativă disperată de a scăpa de fideism şi de subiectivismul sub toate formele. Credinţa, spuneam, nu se poate transcende, nu e aproximarea imperfectă a ceva ce ar putea fi o cunoaştere, ci ea face corp comun cu realităţile de care atîrnă... Numai raportul cu Dumnezeu, poziţia transcendenţei divine permite să gîndim individualitatea"[15].

Deci transcendenţa, după G. Marcel, nu anulează iniţiativa şi creativitatea. Aşa cum s-a spus, după Marcel „mişcarea internă prin care eu mă creez liber se exercită asupra descoperirii unei lumi a necesităţii... libertatea implică necesitatea, dar pentru a o transcende... *fiinţa* care *sînt eu trebuie* să fie în mod liber creată, apoi neîncetat recreată. Libertatea noastră... se afirmă mai întîi în mod efectiv în acceptarea (sau refuzul) mărturiilor ce privesc situaţia mea, în răspunsul pe care eu îl dau vocaţiei mele"[16].

O asemenea concepţie pare să-l apropie de existenţialism în sensul lui Heidegger şi Sartre sau chiar de Marx. Marcel însă preciza: „Şi pentru mine este vorba de fiinţă *(Sein)*, dar trebuie să mărturisesc că nu sînt sigur dacă această terminologie, am în vedere diferenţierea dintre fiinţă şi existent, este pe deplin satisfăcătoare. Cred că nu. La rîndul meu, am vorbit şi eu de o lumină... Eu iau lumina însă în sensul Evangheliei lui Ioan", ceea ce arată că, „pe acest teren, se poate vorbi de esenţă"[17].

[15] *Ibidem*, p. 194. Pe aceste baze autorul propune: „conexiunea ce leagă *je crois* şi *j'existe*, fără ca să se poată deduce unul din celălalt; căci nu există nimic aci, mi se pare, care să se lase tradus prin conjunctivul *ergo*. Ceea ce vreau să spun este că, dacă ajung la *eu cred* este pentru că sînt existent, nu pornind de la gîndirea în genere" (G. Marcel, *La fidélité créatice*, în: „Revue International de Philosophie", Nr. 5, 1939, p. 110). Aşa cum s-a precizat, „de la *Je pense* la *Je crois* tranziţia nu este explicabilă printr-un proces cauzal... ea nu e nici printr-o geneză în care superiorul şi inferiorul s-ar implica unul pe altul" (J. Dehhomme, *Le Jugement en „je"*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3, 1974, p. 295).

[16] R. Troisfontaines, *De l'Existence á l'Être*, I, p. 381—382.

[17] G. Marcel, *Mein philosophisches Testament*, în: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2.—9. September 1968*, Bd. VI, Verlag Herder, Wien, 1971, p. 73—74. „Concepţia existenţialistă,

Scanned with OKEN Scanner

Așa cum s-a precizat, „opoziția dintre ființă *(être)* și posesie *(avoir)* este cheia esențială a filosofiei lui G. Marcel. Nici ființa, nici posesia *pure* nu sînt realizate în om. Dar se poate spune că ființa pură constă în linia experienței participării la *«Toi»*, că posesia pură s-ar situa la limita unei anumite experiențe a corpului“[18]. În alți termeni „asimilarea lui «a avea» la «a fi» nu se face decît prin medierea *corpului meu*“, care este „simbolul sau nucleul materializat al unei lumi intermediare între *«obiect»* și *«ființă»*, *închidere* și *deschidere*. Eu nu pot să mi-l reprezint fără a fi tentat a-l «obiectiva», a-l gîndi ca *corp al* (cuiva) — și totuși, propriu vorbind eu nu «am» un corp. *Posesia absolută* încetează astfel de a fi un *«avoir»*“[19].

după care ar fi vorba de primatul existenței, am respins-o totdeauna. Aceasta este, după mine, fără sens. Totodată nu cred însă că esențele se pot obiectiva, așa cum preconizează o anumită filosofie medievală“; „un cuvînt despre marxism. Eu cunosc destul de slab marxismul. Sînt însă sigur că Marx a fost un gînditor de prim rang“ (*Ibidem*, p. 74).

Autorul obiectează împotriva considerării lui de către Sartre ca „un exponent al existențialismului creștin“: „Aceasta este lipsită de sens. Eu însumi nu am utilizat termenul existențialism. El mi-a fost atribuit, cred, pentru prima dată în 1946 la Roma. M-am apărat cîtva timp de acest termen, dar a trebuit să-l suport“ (*Ibidem*, p. 65). În ceea ce privește caracterizarea din: *L'Existentialisme est un humanisme*, G. Marcel scria: „Aproape totul este fals. Faptic, sînt infinit mai aproape de Heidegger decît de Sartre, iar relațiile mele cu Jaspers nu le consider atît de esențiale. Căci este îndoielnic dacă Jaspers poate să fie desemnat ca fiind creștin. Cred că un alt termen ar fi mai propriu“ (*Ibidem*, p. 65).

[18] A. De Waelhens, *L'Existentialisme*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendences principales*, I, 1961, p. 523. Și mai clar: „Această teorie a corpului întrucît este al meu, care a influențat întreaga filosofie contemporană, este o teorie a subiectivității corpului propriu. Existența nu se poate defini în termenii obiectivității“. (J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, p. 125—126).

[19] R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'Être*, I, p. 235—236. ... „Ceea ce noi nu reținem din participarea existențială tinde să se dizolve în «obiectivitatea» pură și nonexistentă. Stă însă în puterea noastră a ne asuma existența pînă la o face să coincidă, la limită cu ființa (*être*) în autenticitatea sa“ (*Ibidem*, p. 187, 188).

Este de semnalat totodată că, Marcel dezvoltă „o fenomenologie a posesiei“ și o analiză a „relației omului cu situația sa“ (O. Fr. Bolnow, *Französischer Exintentialismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1965, p. 82, 89).

Scanned with OKEN Scanner

Într-o atmosferă creştină în esenţă, G. Marcel dezvoltă, într-o modalitate „existenţială" proprie, o problematică reală a omului şi a creaţiei umane[20] din epoca noastră, contribuind la o mai bună înţelegere a condiţiei umane înstrăinate. Viziunea „existenţială" îl ţine însă departe de aflarea unor soluţii reale pentru depăşirea acestei condiţii şi înscrierea gîndirii pe o direcţie mai constructivă în valorizarea umanului şi în elaborarea unei ontologii a umanului. Căci Marcel gîndeşte „existenţa" în subiectivitate, păstrînd principiul lui Kierkegaard.

c. Gînditorul cel mai reprezentativ în acest context este Karl Jaspers[21], celebru prin elaborările sale în domenii diferite ca filosofia,

[20] Pentru această problematică a se vedea: D. Ghişe, *Existenţialismul francez şi problemele eticii*, p. 120—134; V. Vetişanu, *Neospiritualismul lui G. Marcel*, în: *Studii de istorie a filosofiei universale*, I, 1969, p. 137—156; G. Marpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, Vol. II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 256—257; E. Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. III, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 240—246.

[21] Născut la 23.II.1883 la Oldenburg, studii (1901—1908) de jurisprudenţă (Heidelberg), medicină (München, Berlin şi Göttingen), apoi „Privatdozent" (psihiatrie, 1913, apoi filosofie 1916) iar, din 1921, profesor de filosofie la Heidelberg. După o întrerupere (1937—1945), profesor la Basel (din 1948), unde a decedat la 26.II.1969.

Lucrări principale: *Psihopatologie generală (Allgemaine Psychopathologie*, 1913; 3. Aufl., 1923; 8. Aufl., 1965); *Psihologia concepţiilor despre lume (Psychologie der Weltanschauungen*, 1919; 6. Aufl., 1971); Strindberg und von Gogh (1922; 3. Aufl., 1949); Max Weber (1921; 3. Aufl., 1958); *Ideea de universitate (Die Idee der Universität*, 1923; Neufassung 1946; *Neufassung für die gegenwärtige Situation entworfen von K. Jaspers u. K. Rossmann*, 1961); *Situaţia spirituală actuală (Die geistige Situation der Zeit*, 1931; 5. Aufl., 1933; 11. Aufl., 1965); *Philosophie* (3 vol., 1932; 3. Aufl., 1956); *Raţiune şi existenţă (Vernunft und Existenz*, 1935; 2. Aufl., 1947; 5. Aufl., 1973); *Nietzsche* (1936; 4. Aufl., 1981); *Descartes und die Philosophie* (1937; 4. Aufl., 1966); *Filosofia existenţei (Existenzphilosophie*, 1938; 3. Aufl., 1964); *Problema vinovăţiei (Die Schuldfrage*, 1946); *Nietzsche und das Christentum* (1947; 3. Aufl., 1963); *Despre adevăr. Logică filosofică (Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Bd. I, 1947; 2. Aufl., 1958); *Credinţa filosofică (Der philosophische Glaube*, 1948; 5. Aufl., 1963); *Despre originea şi scopul istoriei (Vom Urprung und Ziel der Geschichte*, 1949; 4. Aufl., 1963); *Introducere în filosofie (Einführung in die Philosophie*, 1950; 14. Aufl., 1972);

Scanned with OKEN Scanner

logica, psihologia, psihopatologia, istoria filosofiei, filosofia istoriei, într-o operă de proporții puțin obișnuite în secolul al XX-lea.

„Ca doctrină a adevărului inteligibil pentru fiecare, filosofia — scria Jaspers —, o întreprindere riscantă de a răzbate către fundamentul nebătătorit al certitudinii de sine umane, ar trebui să inducă în eroare. Ce-i drept, ei îi revine înțelegerea a ceea ce în mod ne-

Rațiune și contrarațiune în vremea noastră (*Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 1950; 2. Aufl., 1952); *Rechenschaft u. Ausblick. Reden u. Aufsätze* (1951; 2. Aufl., 1958); *Problema demitologizării* (*Die Frage der Entmythologisierung*, 1954, *Zusammen mit R. Bultmann*); *Schelling* (1955); *Marii filosofi* (*Die großen Philosophen*, I, 1957; 2. Aufl., 1959); *Bomba atomică și viitorul omului* (*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958; 5. Aufl., 1962); *Filosofie și lume* (*Philosophie und Welt. Reden u. Aufsätze*, 1958; 2. Aufl., 1963); *Credința filosofică față de revelație* (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962; 2. Aufl., 1963); Lebensfragen der deutschen Politik (1963); *Despre condițiile și posibilitățile unui nou umanism* (*Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neues Humanismus*, 1962); *Gesammelte Schriften zur Psychologie* (1963); *N. Cusanus* (1964); *Speranță și grijă* (*Hoffnung und Sorge. Schrifte zur deutschen Politik*, 1945—1965); *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965); *Wohin treibt die Bundesrepublik* (1966; *mit Antwort*, 1967); *Însușire și polemică* (*Aneigung und Polemik. Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, 1968); *Soartă și voință* (*Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, 1967); *Provokationen. Gespräche und Interviews* (1969); *Cifrurile transcendenței* (*Chiffren der Transcendenz*, 1970; 2. Aufl., 1972); *Spinoza* (1978); *Însemnări despre Heidegger* (*Notizen zu M. Heidegger*, 1978).

Despre Jaspers: a) *culegeri: Offener Horizont. Festschrift für, K. Jaspers* (hrsg. von K. Piper, 1953); *K. Jaspers* (hrsg. von P. Schilpp, 1957); *K. Jaspers. Werk und Wirkung* (hrsg. von K. Pipper, 1963); *K. Jaspers in der Diskussion* (hrsg. von H. Saner, 1973); b) *lucrări:* A. Gehlen; *Jaspers* (1932); E. Reh, *Welt in K. Jaspers Existenzphilosophie* (Diss., 1939); R. E. Feith, *Psychologismus und Transzendentalismus bei K. Jaspers* (1945); J. de Tonquédec, *L'existence d'après Jaspers* (1946); J. Paumen, *Raison et existence chez K. Jaspers* (1958); A. Caracciolo, *Studi Jaspersiani* (1958); A. Lichtigfeld, *Jaspers Metaphysics* (1954); Xavier Tillette, *K. Jaspers* (1960); H. Arendt, *K. Jaspers* (1958); N. Rigali, *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken K. J.* (1968); S. Samay, *Reason Revisited. The Philosophy of K. Jaspers* (1971); N. Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației*, 1969, p. 77—133; J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, II, 1971, p. 565—606; B. Würz, *Problematica omului în filosofia lui K. Jaspers* (1976).

Scanned with OKEN Scanner

cesar este inteligibil, însă ea nu repetă nici ceea ce a fost cunoscut în ştiinţe, nici nu păşeşte cu propriul ei obiect şi aceeaşi pretenţie în domeniul acestora. În filosofie nu trebuie aşteptată niciodată satisfacţia pe care o oferă cunoaşterea lucrărilor în lume. În ea se pretinde mai mult, anume: *gîndirea,* care *transformă conştiinţa despre existenţă,* deoarece stîrneşte în mine îndemnurile originare prin care, activ în existenţa concretă *(Dasein),* devin ceea ce sînt"[22]. Ca atare, „sensul filosofării îl constituie o unică idee nemărturisită: *conştiinţa existenţei (Seinbewußtsein)* însăşi"[23].

Pentru prezentare generală, cu bibliografie, pe lîngă culegerile amintite mai sus, reţin atenţia: O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie* (1955, ed. 7-a 1969); Jeanne Hersch, *Karl Jaspers,* în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine.* Portraits, I, 1964, p. 803—818; Sovremenîi ekzistenţializm, Moskva, 1966, p. 47—148; G. A. Schrader, Jr. (ed), *Existenzial Philosophers,* New York, 1967, p. 109—160; Al. Posescu, *Pluralismul existenţialist,* în: *Studii de istorie a filosofiei universale,* I, 1969, p.214—232; H. Pieper, *Selbstein und Politik* (1973); H. Saner, *K. Jaspers in Selbstzeugnissen u. Bilddokumenten* (1973), cu bibliografia la zi); W. Drescher, *Erinnerungen an Karl Jaspers in Hiedelberg* (1975).

Dintre manifestările legate de numele lui Jaspers: ciclul „K. Jaspers", în cadrul cunoscutului „Inter-University Centre of „Postgraduate Studies". Dubrovnik, 16—19 martie 1981; simpozionul „Jaspers", care va avea loc la viitorul „17e Congrès Mondiale de Philosophie", Montréal, 21—27 august 1983.

[22] K. Jaspers, *Philosophie,* I; *Philosophische Weltorientierung,* 3. Aufl., Springer-Verlag. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, p. VII. „Filosofia, în ideea unei depline clarificări a originii şi sfîrşitului tuturor lucrurilor, deşi se situează în timp, se înfăţişează drept *cristalizare atemporală a netemporalului (Zeitlose Kristalization des Zeitlosen).* Cu toate acestea, filosofarea *(Philosophieren) este calea pe care, istoriceşte în timpul său, omul ajunge la înţelegerea existenţei" (Ibidem).*

[23] *Ibidem,* p. IX. În *Nachwort (1955) zu meiner Philosophie (1931),* Jaspers atrăgea atenţia asupra unei noi înţelegeri a rolului filosofiei, care să nu se piardă „în analize raţionale", ci, pe urmele lui Kierkegaard şi Nietzsche, să ajungă la „analiza existenţei", mai exact la „luminarea existenţei" *(Existenzerhellung);* „o filosofie fără Kierkegaard pe care eu îl situez, ca rang istoric-universal, alături de Nietzsche îmi apare astăzi imposibilă" (*Ibidem,* p. XVI, XX). Aşa cum argumentează pe larg în: *Einleitung in die Philosophie* (*Ibidem,* p. 1—58), „filosofarea" trebuie să pornească „de la situaţia noastră", singura condiţie pentru „căutarea existenţei". „Aflîndu-mă în situaţie ca posibilitate nedeterminată, eu trebuie să *caut fiinţa (Sein)* pentru a mă găsi pe mine. Deci, numai în eşuarea *(im Scheitern)* acestei căutări, prin care aş

Scanned with OKEN Scanner

Definirea „ființei", „existenței", „existenței concrete" *(Dasein)*, „situației", „eșecului" este dezvoltată în această perspectivă a „conștiinței existenței" unui ins în „situație". „Căutarea ființei se abate către întrebarea cu privire la cel care caută. Aceasta nu este numai existență *(Dasein)*... Ființa ca atare a celui care caută este o existență posibilă, iar *căutarea* este filosofarea"; „că existența nu se închide în sine, devine astfel piatra de încercare a oricărei filosofii a existenței", care, în esența ei, este „metafizică"[24]. „Căutarea" are „trei scopuri": „se desfășoară în *lume*, pentru a se orienta, străbate peste lume în apelul la sine ca *existență* posibilă și deschide transcendența"[25].

vrea să aflu pur și simplu ființa ajung ca atare la filosofare. Aceasta este *filosofare pornind de la existența (Existenz) posibilă* și, după metodă, *transcendenrea* acesteia" (*Ibidem* p. 4).

În celebra *Einführung in die Philosophie* (14. Aufl., Piper, München, 1972, p. 27). Jaspers scria: „Ca existență ne referim la Dumnezeu — transcendența —, și acesta prin limbajul lucrurilor, pe care le pune ca cifruri sau simboluri. Nici intelectul nostru, nici sensibilitatea noastră vitală nu cuprind realitatea acestei existențe cifrate *(Chiffersein)*. Existența obiectivă a lui Dumnezeu este o realitate numai pentru noi întrucît sîntem existență, și se află în cu totul alte dimensiuni decît obiectele empiric reale, inevitabil abstracte, care ne afectează senzorial". Aici are loc discuția asupra „Cuprinsului" *(das Umgreifende)*, ca „discrepanță-subiect-obiect" (*Ibidem*, p. 29—30).

[24] *Philosophie*, I, p. 24, 27.

[25] *Ibidem*, p. 28. „Ea (căutarea) cuprinde calea către inteligibil, însă pentru a se desprinde de el și a deveni astfel *orientare filosofică în lume (philosophische Weltorientierung)*, trezește din simpla existență mundană *(Weltdasein)* activitatea de autorealizare și devine astfel *luminare a existenței (Existenzerhellung)*, invocă ființa *(Sein)* și devine metafizică" *(Ibidem)*. De aici și cele trei părți ale lucrării: *Philosophie*. Lucrările:*Philosophie* și *Die geistige Situation der Zeit* au avut răsunet în epocă, fiind receptate totodată cu admirație și critic de către A. Gehlen, E. Frank, H. Marcuse, G. Krüger, K. Löwith, G. Marcel, E. Bloch, O. Fr. Bollnow (*vezi Karl Jaspers in Diskussion*, hrsg. von H. Saner, R. Piper &. Co., München, 1973, p. 103—234. Studiile gînditorilor amintiți au apărut în revistele vremii; chiar în anii 1932—1938). Chiar înaintea acestora, preciza H. Saner (*Op. cit.*, p. 8), recenzarea lucrării: *Psychologie der Weltanschauungen* de către Heidegger, în 1919—1922, „unul dintre cele mai timpurii documente ale folosofiei germane a existenței, poate fi considerată ca avînd o deosebită semnificație în istoria spiritului", arătînd totodată „că cei doi reprezentanți principali ai filosofiei existenței din Germania se aflau încă de la început pe căi diferite".

Scanned with OKEN Scanner

„Transcendența" constituie astfel finalitatea căutării și, de aceea, filosofarea este în esență o *metafizică*. „Ce este existența — scria Jaspers — aceasta nu constituie chestiunea permanentă a filosofării"; „modalitățile căutării existenței pornind de la existența posibilă sînt căi spre transcendență. *Luminarea* lor este *metafizica* filosofică"[26]. „Transcendența" angajează „cifrul" și nu cunoașterea, mai exact: „obiectualitatea metafizică se numește cifru, deoarece ea ca atare nu este transcendența, ci limbajul acesteia"; *cifrul* este existența care aduce transcendența la contemporaneitate"[27].

„Existența" în situație constituie punctul de referință pentru două dintre temele dominante în gîndirea lui Jaspers: comunicarea și transcendența. Ce este „existența?" Mai întîi: „Ființa care — în fenomenul existenței concrete — *nu este*, ci *poate și* trebuie să fie"; „această ființă sînt eu însumi ca *existență*", sau, mai exact, „nu exis-

După Saner (fost asistent al lui Jaspers la Basel și editorul manuscriselor sale). *Notizen zu Heidegger* (hrsg. von H. Saner, Piper & Co., München-Zürich, 1978) surprind ideea unui dezacord de principiu între cei doi mari gînditori, deși ambii s-au opus „filosofiei universitare", vizînd „o înnoire radicală", prin resemnificarea categoriilor existenței", întîlnite parțial la Augustinus, Luther, Pascal, Kierkegaard și Nietzsche (p. 8—9).

[26] K. Jaspers, *Philosophie*, III: *Metaphysik*, p. 1, 3. Dar „transcendența trebuie să fie deja contemporană, acolo unde eu o trăiesc"; „căutarea transcendenței constituie, în raporturile existențiale, *prezentul* transcendenței în cifru" (*Ibidem*, p. 3, 35). Astfel e angajată discuția despre „existența în situații limită" *(Grenzsituationen)*, care e determinată tocmai de „referințele existențiale la transcendență". Conceptul „Grenzsituationen" este discutat în: *Psychologie der Weltanschauungen* (5. Aufl., Springer-Verlag, 1960, p. 229—279); *Philosophie*, II: *Existenzerhellung* (3. Aufl., 1956, p. 202—254). „Grenzsituationen" sînt „situații esențiale, corelate cu existența omului ca atare, date inevitabil împreună cu existența concretă *(Dasein)* finită", „situații simțite, cunoscute, gîndite la limitele existenței noastre date... Ceea ce le este comun este faptul că, în despărțitura-subiect-obiect, în lumea obiectuală, nu mai e nimic *statornic*, nici statornicie indubitabilă, nici un reazem pentru experiență și gîndire. Totul curge, se află în mișcarea necontenită a ceea ce e pus sub semnul întrebării" *(Psychologie der Weltanschauungen*, p. 229).

[27] K. Jaspers, *Philosophie*, III, p. 129, 137. În alt context, Jaspers scria: „cifrurile constituie limbajul realității transcendenței, nu transcendența însăși. Ele sînt fluctuante, ambigue, nu universal valabile. Limbajul lor nu este acceptabil intelectului nostru, ci numai nouă ca existență posibilă (*Chiffren der Transzendenz*, 3. Aufl., Piper, München, 1977, p. 97).

Scanned with OKEN Scanner

tența mea dată *(Dasein)* este existență, ci omul este, în *existența dată,* existența posibilă"[28]. Prin aceasta — „situația comunicativă"; *„voința de comunicare (Wille zur Kommunikation)* înseamnă însă existență posibilă în fenomenul existenței date"[29].

Din „existența dată" în lume a omului decurg o serie de consecințe, și în sensul dificultăților realizării și în cel al posibilităților afirmării. „Omul — scrie Jaspers — este totdeauna *mai mult decît știe el despre sine.* El nu este ceea ce este odată pentru totdeauna, ci este o cale; deci, nu numai o existență dată *(Dasein)* fixată ca stare de fapt, ci și posibilitatea prin libertate, din care, încă în acțiunea sa faptică, el decide ceea ce este . . . Omul nu este *o existență dată închisă,* care numai se repetă prin generații, nici *o existență luminată* care se revelează ca atare"[30]. Mesajul rămîne realist și umanist. „Ceea ce se petrece nu dă nici un răspuns convingător; aceasta o va spune numai omul, care trăiește prin existența sa. Prognoza posibilului trezită cu acest prilej poate avea numai sarcina de a aminti oamenilor de ei înșiși"[31].

[28] J. Jaspers, *Philosophie,* II, p. 1, 2.

[29] *Ibidem,* p. 91, 110. Cu aceasta, tema omului devine dominantă, și într-o viziune umanistă: „existența omului este devenirea și demnitatea lui" *(Einführung,* 1972, p. 30, 51, 59).

[30] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit,* p. 133—136, Scrisă în 1931, lucrarea descrie și condiția înstrăinată a omului de atunci. De aici și preocuparea pentru „situațiile limită", de fapt, condiția umană-limită.

În această analiză a situației înstrăinate a omului contemporan își află credem sursele construcția descrisă mai sus, din trilogia: *Philosophie,* cu apelurile ei la transcendență și la „cifru".

[31] *Ibidem,* p. 194. O asemenea reflecție denotă un mesaj umanist, a cărui importanță sporește pentru condițiile de la începutul deceniului al patrulea. În continuarea acestui mesaj, se pare, Jaspers s-a ocupat apoi de „condițiile și posibilitatea unui nou umanism". „Cercetăm umanismul nostru — scria Jaspers — pornind de la grija pentru noi înșine, pentru *oameni contemporani";* „umanismul nostru este un *umanism occidental* și conține două momente: referirea la *antichitatea greco-romană* și voința către o existență umană autentică, și chiar unul prin celălalt", umanismul fiind în esență „o problemă de educație" *(Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Drei Vorträge,* Ph. Reclam Jun. Stuttgart, 1951, p. 23, 41). Acest umanism se solidariza cu atitudini avansate în epocă. Așa cum s-a argumentat, Jaspers „repudiază rasismul", este „un adversar neîmpăcat al dictaturii" și „un apărător" al democrației, în ultimă instanță „exprimîndu-și speranța că omenirea va găsi căile pentru a ieși din dificultățile cu care este

Scanned with OKEN Scanner

Apelul la „transcendență" este motivat astfel nu numai sistematico-filosofic, ci și prin conștientizarea dificultăților realizării umane într-un moment critic din istoria Europei. Filosofia este chemată însă să înțeleagă „situația" omului contemporan. Așa cum s-a precizat, deși, după Jaspers, filosofia „se referă nemijlocit la transcendență", ea este și trebuie să rămînă „o expresie a personalității umane"[32].

Omul, lumea, „ființa" și „existența", „existența" și „transcendența", acestea sînt teme a căror cuprindere este unitară în perspectiva unei „filosofii a individualității concrete" și a înțelegerii ei în istoricitate. Ceea ce Gabriel Marcel a dezvoltat primul în Franța, ca filosofie a existenței — întrucît e ființă încarnată — Jaspers a dezvoltat în Germania ca filosofie a existenței întrucît este istoricitate[33].

Jaspers însuși scria: „Nici o realitate nu este mai esențială pentru asigurarea noastră decît istoria: Ea ne arată orizontul larg al omenirii... ne arată măsura pentru contemporaneitate"[34]...

confruntată astăzi" (N. Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației.* Editura științifică, București, 1969, p. 132, 133). Problematica umanismului în viziunea lui Jaspers a fost examinată critic și realist în: B. Würz, *Problematica omului în filosofia lui Karl Jaspers,* Editura Facla, Timișoara, 1976 (îndeosebi p. 77—104; 171—199).

[32] N. Bagdasar, *Karl Jaspers (Influențe suferite. Raportul dintre științe și filozofie).* „Ramuri"; Anul VI, Nr. 6 (60), 15 iunie 1969. p. 5 (Fragment din lucrarea în manuscris: *Existențialismul,* aflată în pregătire pentru tipar la Editura științifică).

[33] J. Hpppolite, *Figures de la pensée philosophique,* II, P.U.F., Paris, 1971, p. 568—569.

[34] K. Jaspers, *Einführung in der Philosophie,* p. 75. Autorul dezvoltă în continuare (p. 75—84) un rezumat al lucrării sale: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* axată pe ideea următoare: „De determinat formal nu este scopul final al istoriei, ci un scop care ar fi el însuși condiția pentru dobîndirea celor mai înalte posibilități ale existenței omului, și anume: *unitatea omenirii*" (*Ibidem.* p. 81). În *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Fischer Bücherei, Frankfurt/Hamburg, 1957) se precizia: „Istoricitatea omului este totodată istoricitate multiplă"; „unitatea nu este de fapt, ci un scop" ea rezultă „din sensul în care se petrece istoria"; „scopul" însă rămîne *„civilizația și umanizarea omului", „libertatea* și conștiința libertății" (p. 236, 245).

Pentru analiza filosofiei istoriei a lui Jaspers: N. Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației,* p. 77—133.

Scanned with OKEN Scanner

Tocmai accentul pe dimensiunea și perspectiva istoricității a atras și o preocupare amplă pentru a înțelege filosofia prin istoria ei. Căci, după Jaspers, „întregul istoriei filosofiei de 2500 de ani se prezintă ca o unică mare clipă a devenirii conștiinței de sine a omului“[35]. O idee de bază se desprinde, și anume că istoria gîndirii constituie parte componentă a elaborării gîndurilor noastre actuale.

Finalizarea concepției filosofice într-o filosofie a istoriei și, într-un plan mai larg, într-o istorie a culturii, pune în atenție valențele multiple ale filosofiei în epoca noastră, autonomia ei, dar și menirea ei de a fi o cale către înțelegerea omului. Acesta este, în principal, sensul unei *Existenzphilosophie*. O spunea Jaspers însuși: *„Ce trebuie să fie filosofia în starea contemporană a lumii?“*; „se pune adesea întrebarea: la ce bun filosofie *(wozu Philosophie)*? Filosofia nu ajută la nimic... Dar în filosofare se manifestă ceea ce din toate negările nu se vede: cu ea, omul își dobîndește originea sa și, în acest sens, filosofia este necondiționată și fără scop... ea orientează aspirația către dobîndirea sensului vieții“[36].

[35] K. Jaspers, *Einführung*, p. 103. Și aci Jaspers pune problema „unității istoriei filosofiei“, care nu este stare de fapt, ci „Idee“, care „indică drumul spre filosofarea actuală“ (*Ibidem*, p. 103, 109). Așa se explică impresionanta operă istorico-filosofică a lui Jaspers care urmărește istoria gîndirii în funcție de marii gînditori, numiți: *„die maßgebenden Menschen“*. „Omul mare — scria Jaspers — este ca o apariție contrară întregii existențe, infinit semnificativ. El este oglindirea sau reprezentantul acesteia... Apariția lui în lume este totodată o breșă în lume“ (*Die maßgebenden Menschen*, R. Piper & Co., München, 1967, p. 9).

Așa cum s-a observat, *Die großen Philosophen*, marea sa operă sistematică istorico-filosofică, „operă capitală, arată, într-un fel, filosofia lui Jaspers în act: efortul de comunicare, central în doctrina sa, nu mai este analizat și descris, ci împlinit sub ochii cititorului, pe deasupra secolelor și mileniilor, cu fiecare dintre marii gînditori studiați“ (J. Hersch, *Karl Jaspers*, în *Les Grands courants de la pensée mondiale contemporaine, Portraits*, I, 1964, p. 812).

În legătură cu *Philosophie* reține atenția precizarea: „Se află aci trei noțiuni pozitive fundamentale: lumea *(Welt)*, existența *(Existenz)* și transcendența *(Transcendenz)*; două negative; limita *(Grenze)* și eșecul *(Scheitern)*; în fine, o noțiune ce reprezintă spațiul disponibil lasă libertății posibilitatea *(Möglichkeit)*. Tocmai prin experiența limitei și a eșecului ajungem la existență și la transcendență“ (*Ibidem*, p. 806).

[36] K. Jaspers, *Der Philosophische Glaube*, 6. Aufl., Piper, & Co., München, 1974, p. 123. „Tema statornică a filosofării este: omul să devină

Scanned with OKEN Scanner

Orientarea meditației filosofice asupra omului se realizează la Jaspers însă într-o concepție ce accentuează puternic „situația — limită", „eșecul" și „limita", atît în gîndirea problematicii omului, cît și în proiectarea unei soluții. „Căile" oferite de Jaspers omului pentru a ajunge „la sine", adică la autenticitate, la realizare rămîn destul de nesigure. În toate volumele celebrei *Philosophie,* preciza un mare antropolog contemporan, Jaspers „desfășoară o extraordinară artă în luminarea *(Erhellung)* în sens negativ a fenomenului existenței, prin arătarea a ceea ce nu este deloc intenționat. Lipsa comunicării, tăcerea, solitudinea *(Einsamkeit),* formele rupturii, disperarea — iată ce este luminat"[37].

Jaspers pune însă în atenție istoricitatea oricărei existențe și „comunicarea" ca mediu propriu al existenței umane, ca perspective ale

autentic prin aceea că ne dăm seama de ființare"; „sarcina principală astăzi este de a refundamenta rațiunea veritabilă în existența însăși. Aceasta este cerința cea mai presantă în situația spirituală determinată prin Kierkegaard și Nietzsche, prin Pascal și Dostoievski" (*Ibidem,* p. 125). Poziția-cheie a lui Kierkegaard și Nietzsche a fost subliniată în repetate rînduri. „Situația filosofică actuală — scria Jaspers în 1935 — este determinată de faptul că doi filosofi, Kierkegaard și Nietzsche, care în timpul vieții lor nu au fost luați în seamă și au rămas multă vreme în istoria filosofiei fără semnificație, capătă o importanță de prim rang"; și aceasta pentru că ambii, pornind de la adîncimile existenței, au pus sub semnul întrebării *rațiunea"* (K. Jaspers, *Vernunft und Existenz,* K. Piper & Co., München, 1973, p. 11, 12).

Poate de aceea, exagerînd cumva, J. Wahl (în: *Études Kierkegaardiennes,* F. Aubier, Paris, 1938, p. 476) spunea: *Philosophie* a lui Jaspers este „un fel de comentariu extrem de prețios al operei kierkegaardiene". Mult mai nuanțată este interpretarea lui K. Löwith (în: *Karl Jaspers in Diskussion,* hrsg, von H. Saner, 1973, p. 143): „În continuarea lui Fichte", Kierkegaard dezvoltă, „într-o critică a contemporaneității", situarea „în fața neantului", care, după Jaspers, este „caracteristică și revelatoare *abia* pentru timpul nostru".

[37] A. Gehlen, *Jaspers' Philosophie,* în: *Karl Jaspers în Diskussion,* p. 104. Gehlen consideră că se poate vorbi de „dogmatismul negativ al lui Jaspers în considerarea cognoscibilității existenței"; în raport cu ideea clasică (de la Kant la Hegel, chiar la Husserl) a „gîndirii productive", Jaspers, deși nu o respinge, pune în evidență „gîndirea în cifru", „pasivitatea strălucitoare", care constituie „rodul principal al acestei cărți" (*Ibidem,* p. 108, 110).

Scanned with OKEN Scanner

însăși filosofării. „Cu adevărat filosofică, spunea el (în *Philosophie*, II, 110), este o gîndire în măsura în care favorizează comunicarea ca împlinire a gîndirii".

3. EXISTENȚIALISMUL „ATEU" (I). M. HEIDEGGER

a. Personalitatea cea mai reprezentativă a „filosofiei existenței" și totodată unul dintre cei mai mari gînditori din secolul al XX-lea a fost *Martin Heidegger*[1], a cărui operă[2], deși ridică mari dificultăți

[1] Născut la 26 septembrie 1889, la Meßkirch (Baden), urmează mai întîi (1903—1906) gimnaziul din Konstanz, apoi (1906—1909) pe cel din Freiburg im Breisgau. Tot aici studiază (1909—1911) teologia și apoi (1911—1913) filosofia, științele naturii și „științele spiritului" (științele umane). În 1913, „*Promotion*" (licență), cu lucrarea *Doctrina judecății în psihologism*, iar, în 1916, „*Habilitation*", cu lucrarea *Doctrina categoriilor și a semnificației la Duns Scot*, tot la Univ. din Freiburg, în mediul ideatic dominat de Rickert (și de ceea ce s-a numit „Școala de la Baden"), dar și influențat de E. Husserl (ale cărui lucrări le cunoscuse încă în perioada studiilor de teologie). După o perioadă de funcționare ca „*Privatdozent*" (1916—1922) la Freiburg (în preajma lui Husserl), i se oferă (1922) un „*Exaordinariat*" (profesor netitular) la Marburg, unde rămîne pînă în 1928, în mediul dominat de P. Natorp (și de „Școala de la Marburg"), dar și de N. Hartmann și de „teologia negativă" (R. Bultmann). Din 1928 îi urmează lui E. Husserl ca „*Ordinarius*" (profesot titular) la Seminarul de filosofie de la Univ. din Freiburg, unde cu o întrerupere (interdicție de a preda între 1945—1951) funcționează (chiar și după pensionare, 1962) pînă la moartea sa, survenită la 26 mai 1976. Deși, exceptînd episodul din 1933 (rector al Univ. Freiburg cca 9 luni), a dus o viață retrasă (nu a luat parte la nici o manifestare internațională de amploare: congrese, conferințe etc.), a vizitat (în 1962 și 1967) Grecia, iar apoi (1968, 1969) Franța. Așa cum relatează W. Biemel (fost student al lui Heidegger și, într-un fel, heideggerian în înțelegerea problemelor de filosofia artei), „în afara perioadei de la Marburg, 1923—1928, el a trăit și a lucrat la Freiburg și Todtnauberg, iar puținele călătorii pe care le-a întreprins, se află în serviciul creației sale, fiind, înainte de toate, călătorii pentru conferințe" (*Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowolt, Hamburg, 1973, p. 7. Autorul oferă și o bibliografie la zi, pînă în 1972).

[2] *Lucrări principale: Problema realității în filosofia modernă* (*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*, 1912); *Doctrina judecății în psihologism* (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Ein kritisch-positiver*

de înțelegere și interpretare, rămîne una dintre participările majore la creația teoretico-filosofică și la redimensionarea modernă a domeniilor acesteia.

Beitrag zur Logik, Leipzig, 1914; în: *Frühe Schriften, V. Klostermann*, 1972, p. 3—129); *Doctrina categoriilor și a semnificației la Duns Scot (Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scots, Tübingen*, 1916; *în Ibidem*, p. 131—354); *Conceptul de timp în știința istoriei (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1916; în; *Ibidem*, p. 355—376); *Ființă și timp (Sein und Zeit*, Halle, 1927; 14. Aufl., 1977, m.d. Randbemerkungen); *Ce este metafizica? (Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929; 12. Aufl., *1971); Kant și problema metafizicii (Kant u. das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929; 4. Aufl., 1973); *Despre esența temeiului (Vom Wesen des Grundes*, 1929; 6. Aufl., 1973); *Afirmarea de sine a universității germane (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau, 1933); *Hölderlin și esența poeziei (Hölderlin u. das Wesen der Dichtung*, 1936); *Teoria lui Platon despre adevăr (Platons Lehre von der Wahrheit*, 1942); *Despre esența adevărului (Vom Wesen der Wahrheit*, Fr. a. M. 1943, 6. Aufl., 1976); *Lămuriri cu privire la poezia lui Hölderlin (Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, 1944; 5. Aufl., 1980); *Teoria lui Platon despre adevăr. Cu o Scrisoare despre „umanism" (Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern. 1947; 3. Aufl., 1975); *Drumuri care nu duc nicăieri* (Holzwege, Fr. a. M., 1950; 6. Aufl., 1980); *Drumul de țară (Der Feldweg*, 1953; 5. Aufl., 1975); *Ce înseamnă gîndire? (Was heißt Denkan?*, 1954; 4. Aufl., 1976); *Introducere în metafizică (Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953; 4. Aufl., 1976); *Din experiența gîndirii (Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954; 4. Aufl., 1977); *Conferințe și studii (Vorträge und Aufsätze*, 3. vol., Pfullingen, 1954; 3. Aufl., 1967); *Ce este filosofia? (Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen, 1956; 6. Aufl., 1976); *Principiul temeiului (Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, 4. Aufl., 1971); *Identitate și diferență (Identität u. Differenz*, Pfullingen, 1957; 6. Aufl., 1980); *Hebel, prietenul casei (Hebel, der Hausfreund*, Pfullingen, 1957; 4. Aufl., 1971); *Gelassenheit*, (Pfullingen, 1959; 5. Aufl., 1975); *În drum către limbă (Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959; 5. Aufl., 1975); *Nietzsche* (2 vol. Pfullingen, 1961; 3. Aufl., 1977); *Întrebarea privitoare la lucru (Die Frage nach dem Ding*, 1962; 2. Aufl., 1975); *Tehnica și cotitura (Die Technik und die Kehre*, 1962; 3. Aufl., Pfullingen, 1976); *Repere pe cale* (Wegmarken, Fr. a. M., 1967; 2. Aufl., 1978); *Despre sarcina gîndirii (Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969; 2. Aufl., 1976); *Heraklit* (1970); *Fenomenologie și teologie (Phänomenologie u. Theologie*, Fr. a. M., 1970); *Studiul lui Schelling despre esența libertății umane (Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit «1809»*, 1971, Tübingen); Frühe Schriften, Fr. a. M., 1972); *Vier Seminare* (Fr. a. M., 1977).

Scanned with OKEN Scanner

Fără a ne propune o analiză exhaustivă a operei lui Heidegger, încercăm, totuși, să descifrăm sensurile majore ale acesteia, pe baza textelor fundamentale, dar și a cercetării de pînă acum[3], avînd în

Din 1975 a început publicarea (Fr. a. M., V. Klostermann): *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, proiectată în 70 de volume, din care au apărut volumele 24 (1975); 21 (1976); 9 (1976); 2 (1977); 5 (1977); 26 (1977); 1 (1978); 5 (1978); 20 (1979); 55 (1979); 32 (1980); 33 (1980); 39 (1980); 4 (1981); 51 (1981). În paralel, apar mereu ediții noi ale operelor separate.

Din *bibliografia despre* Heidegger ar fi imposibil să facem aici o selecție. Menționînd că studiile mai importante vor fi utilizate pe parcurs, atragem atenția asupra unei ample opere bibliografice: H. M. Saß, *Bibliographie der Heidegger-Literatur*, 1968, 1975 (pentru perioada 1917—1972); Fr. H. Lapointe: *M. Heidegger. A. Bibliographic Essay* (1973—78), în „Zeitschrift für philosophische Forschung", nr. 4, 1980, p. 624—656. Începuturile acestei Heidegger-Bibliographie se află în: H. Lübe, *Bibliogr. der Heidegger-Literatur. 1917—1955* (1957); *Repertoire bibliographique de la philosophie* 10, no. 1 (Louvain, 1958).

Menționăm totodată principalele „Festschriften": *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften* (hrsg. von W. Szilasi, 1949); „Anteile"; Festschrift zum 60. Geburtstag (hrsg. von H.-G. Gadamer, 1950); M. Heidegger zum 70. Geburtstag (Festschrift bei G. Neske, 1959); Durchblicke. M. Heidegger zum 80 Geburtstag (hrsg. von O. Pöggeler, 1970); Dem Andenken M. Heideggers. Zum 26.V.1976 (Fr. a. M., 1977); Erinnerung an Martin Heidegger (hrsg. von G. Neske, 1977, cu o largă participare a unor adepți sau simpatizanți din Europa, America, China, Japonia, India); Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken (hrsg. von Werner Marx, 1977; cu participarea lui W. Marx, H.-G. Gadamer și C. F. von Werzsäcker); M. Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposion (în mai 1977, în paginile cunoscutei „Frankfurter Allgemeinen Zeitung").

[3] Din ampla desfășurare a acesteia nu pot să nu fie amintite următoarele (cu un anumit rol în epoca în care au fost scrise): P. Hoffmann, *Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft* (1929); G. Gurvitsch, *Les tendences actuelles de la philosophie allemende* (1930); G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1931); J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger* (1932); Joh. Pfeiffer, *Existenzialphilosophie* (1933); Fischer, *Die Existenzphilosophie M. Heideggers* (1935); A. Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger* (1942, ed. 2-a 1946); M. Müller, *Existenz philosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (1949, ed. 2-a 1958); K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1953); G. Lukács: *Existentialisme ou marxisme?* (1949); *Die Zerstörung der Vernunft* (1953, 2 Aufl., 1962); G. Mende, *Studien zur Existenzphilosophie* (1956); K. Kantach, *Das Denken*

Scanned with OKEN Scanner

atenție influența și acțiunea gîndirii autorului celebrei *Sein und Zeit* în lumea de astăzi[4].

Atunci cînd în *Sein und Zeit* (1927) își propunea să trezească interesul pentru „tema sensului existenței", Heidegger anunța o operă

M. Heideggers (1959); F. Wiplinger, *Wahrheit u. Geschichtlichkeit* (1961); Werner Marx, *Heidegger u. die Tradition (1961);* E. Schöfer, *Die Sprache M. Heideggers* (1962); O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers* (1963); P. P. Gaidenko, *Ekzistențialism i problema kulturî (1963);* W. J. Richardson, *H. Through Phenomenology to Thought* (1963); *Die Selbstinterpretation M. Heideggers* (1964); E. Tugenhaft, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl u. Heidegger* (1967); A. Rosales, *Transzendenz und Differenz* (1970); R. Wisser, *M. Heidegger in Gespräch* (1970); H. J°aeger, *H. und din Sprache* (1972); A. Bucher, *M. H. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik* (1972); E. Doherty, *Sein. Mensch u. Symbol bei H.* (1972); W. Biemel, *Heidegger* (1973, cu bibl. selectivă); J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (3 vol, 1973); C. Fr. Gethmann, *Verstehen u. Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers* (1974, cu bibliografie); R. Kühn, *Hinweise auf die ontologische Differenz bei M. Heidegger* (1974, cu bibliografie); Joh. B. Lotz, *M. Heidegger u. Thomas von Aquin* (1975); R. Ohaski, *Extase u. Gellassenheit. Zu Schelling und Heidegger,* 1975); P. McCormick, *Heidegger and the Language of the World* (1976); S. Béla, *M. Heidegger, Filozófiájának alapkérdései* (1976); G. Schmidt, *The Concept of Being in Hegel and Heidegger* (1977, cu bibliografie); H. Köchler, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken M. Heideggers* (1978, cu bibliografie); Fr. Elliston (ed.), *Heidegger's Existential Analytic* (1978, cu o amplă bibliografie); A. Jäger, *Gott. Nochmals M. Heidegger* (1978); K. Jaspers, *Notizen zu Heidegger* (hrsg. von H. Saner, 1978); Fr.-W von Hermann, *Heidegger's Philosophie der Kunst* (1980); I. Görland, *Transzendens und Selbst: Eine Phase in Heideggers Denken* (1981); Th. J. Vilson, *Sein als Text: vom Textmodell als M. Heideggers Denkmodell* (1981); Fr.-W. von Hermann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (1981); J. J. Loscerbo, *Being and Technology. A Study in the Philosophy of M. Heidegger* (Phaenomenologica 82, 1981); R. Waterhause, *A Heidegger Critique: A Critical Examination of the Existential Phenomenology of M. Heidegger* (1981); H. G. Wolz, *Plato and Heidegger (1981).*

În cercetarea de la noi reținem atenția: M. Florian, *Cunoaștere și existență* (1939, p. 92 urm.). V. Bogdan, Martin Heidegger (în: *Istoria filosofiei moderne,* vol. II, 1938, p. 447—465); *Aspecte din filosofia contemporană* (București, 1970: p. 92—99: Al. Boboc, *De la fenomenologie la existențialism;* p. 194—206: Al. Posescu, *Pluralismul existențialist);* Al. Boboc, *Existență și limbaj în concepția lui M. Heidegger,* în vol.: „Existență,

deschisă: a) în asimilarea tradiției metafizice a Occidentului și b) în „interpretarea *timpului* ca orizontul posibil al oricărei înțelegeri a existenței“[5].

Dincolo de o dezbatere a „temei unei destrucții a istoriei ontologiei“, și de o construcție succesivă, de-a lungul unei jumătăți de veac, a unui răspuns posibil la întrebarea: „se relevă timpul însuși ca orizont al existenței?[6]“, trebuie să vedem, credem, și o încercare

cunoaștere, acțiune“, București, 1970, p. 111—130; M. Petrișor, *Curente estetice contemporane* (București, 1972, p. 51—75); M. Grădinaru, *Prolegomene la o poetică marxistă* (Iași, 1972, p. 123—132); C. I. Gulian, *Problematica omului și existențialismul contemporan* (București, 1973, p. 20—49); Al. Boboc, *Însemnări despre Heidegger* (în: „Forum“, nr. 3, 1975, p. 51—55); Al. Boboc, *Heidegger și ontologia umanului* (în: „Revista de filosofie“, nr. 2, 1978, p. 206—222); N. I. Mariș, *Discuții actuale asupra existențialismului* (în: „Revista de filosofie“, nr. 5, 1978, p. 616—623, cu o amplă bibliografie); V. Frăteanu, *Critica gîndirii mitice* (Cluj, 1980, p. 235--253); L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane* (București, 1981, p. 125—144); T. Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin* (Iași, 1981, p. 81—118); C. Noica, *Meditații introductive asupra lui Heidegger* (Studiu introductiv la: *M. Heidegger, Originea operei de artă*, București, 1982, p. 5—17.

[4] Deși nu se poate vorbi de o școală „heideggeriană“, influența și „receptarea lui Heidegger“ a devenit elementul esențial în orice înnoire în planul ontologiei (și al „metafizicii“) și al problematicii omului în genere. Principalele reviste filosofice (și estetice), stau mărturie în acest sens, alături de numeroase societăți „Heidegger“ în Europa, America și Japonia, împletindu-se cu cercetarea de tip fenomenologic. Este semnificativ că ședința cunoscutei „Deutsche Gesellschaft für Phänomenologie“, în cadrul celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie (Düsseldorf, 1978), a avut ca raportor pe Kôichi Tsujmura (Kyoto) cu tema: *Heideggers Weltfrage in ostasiatischer Sicht.* Pentru acțiunea lui Heidegger și a fonemenologiei vezi: Al. Boboc, *Fenomenologia astăzi* („Revista de filosofie“, nr. 6, 1981. p. 681—687. O noutate: Revista „The Monist“, vol. 64, nr. 4, 1981, cu tema: *Heidegger and the History of Philosophy.*

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit (mit Randbemerkungen des Autors aus dem „Hüttenexemplar“*, hrsg. von Fr.-W. von Hermann), în: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1914—1970, Bd. 2, V. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1977, p. 3.

[6] *Ibidem*, p. 27—36; 577. Așa cum s-a spus, ceea ce este esențialmente nou la Heidegger, este faptul „că el introduce timpul ca pe un principiu de inter-

de regîndire a ontologiei și a metafizicii (filosofiei) înseși în funcție de *sfera umanului*[7] și de *problemele omului contemporan,* de situațiile conflictuale specifice pe care societatea capitalistă le ridică în calea realizării personalității umane, situație la care Heidegger se raportează adesea critic, în *Sein und Zeit* prin analiza „existenței proprii obișnuite și a anonimatului" *(das alltägliche Selbstsein und das Man)* și a „banalității existentului uman" *(Alltäglichkeit des Da-*

pretare, desemnîndu-l ca orizont al oricărei inteligibilități a existenței, și cu aceasta al înțelegerii (*des Verstehens*) omului"; el „aduce în filosofia existenței (*Existenzphilosophie*) motivul nou al unei interpretări hermeneutice a existenței, este hermeneutul existenței", această „hermeneutică" fiind tot una cu „fenomenologia existenței" (F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929, p. 374, 375).

Și în exegezele contemporane tema „timpul", rămîne dominantă. „Una dintre tezele subliniate cel mai mult în *Sein und zeit* — scrie H. Birault — este aceea că omul nu există și nu poate exista într-o manieră istorică decît pentru că el este temporal în însuși fondul ființei (*être*) sale. Existența noastră nu este temporală pentru că este istorică, adică pentru că ocupă o poziție determinată în istorie, ci, dimpotrivă, ea este istorică pentru că este funciarmente temporală. Ceea ce este «temporar» în istoria noastră se explică prin ceea ce este «temporal» în ființa noastră. Timpul este principiul și nu consecința istoriei" (*Heidegger et l'expérience de la pensée,* Gallimard, Paris, 1978, p. 532).

Între începuturile exegezei asupra tematicii din *Sein und Zeit* și punctele de vedere mai noi se păstrează ideea timpului ca „principiu", care a și condus la o redimensionare a „metafizicii" în funcție de poziția-cheie a timpului. De aici și sensul întrebării ce încheie celebra carte a lui Heidegger: *„Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?"*, adică poate fi considerat timpul ca „principiu de interpretare?".

[7] Prin sfera umanului ar trebui să înțelegem, ni se pare, nu numai umanul din omul-individ, „esența generică" (cum spunea Marx), ci și realizările umane în forma creației istorice și culturale. Într-o asemenea perspectivă, care pleacă de la teza: omul nu se reduce nici la „rațiune", nici la „spirit", întrucît „este vorba de indivizi reali, de activitatea și condițiile lor materiale de viață, atît cele pe care le-au găsit gata existente, cît și cele pe care le-au creat prin propria lor activitate" (K. Marx, — Fr. Engels, *Opere* vol. 3, ed. a II-a, Editura politică, București, 1962, p. 20), putem înțelege cum omul ca individ, ca persoană este totdeauna mai mult decît este de fapt și putem angaja un dialog rodnic cu teza existențialistă a omului-posibilitate, definit prin privație și problematizare.

Scanned with OKEN Scanner

seins)[8], iar apoi sub genericul versului hölderlinian: „... *und wozu Dichter in dürffiger Zeit?*[9]".

b. În raport cu o interpretare de tradiție, care leagă *ne varieteur* esența ontologiei heideggeriene de *Sein und Zeit* și lucrările ce o continuă nemijlocit[10] semnalăm astfel posibilitatea înțelegerii de-

[8] M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 168—173; 335—339. Autorul caracterizează, pe alocuri exemplar, ființa înstrăinată a omului în capitalism, pierderea în anonimat. „Fiecare — scrie Heidegger — este Celălalt (*der Andere*) și nici unul (*Keiner*) el însuși. Anonimatul (*das Man*), căruia îi răspunde întrebarea despre Cinele (*Wer*) existenței umane cotidiene (*des alltähliches Daseins*), este acel Nimeni (*das Niemand*), căruia orice existență umană i s-a oferit deja în ființarea reciprocă" (*Ibidem*, p. 170). Așa cum s-a precizat, „supra-înstrăinarea tehnologică în condițiile capitalismului contemporan" creează „o dificultate insurmontabilă atît trecerii, în plan filosofic, de la ontic la ontologic... cît și trecerii, în planul acțiunii umane de la o existență inautentică la una autentică" (L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura politică, București, 1981, p. 139—140).

[9] M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1936) în *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 248. Autorul a analizat elegia lui Hölderlin numită *Brod und Wein* (*Pîine și vin*), într-o conferință din 1936, în amintirea lui R. M. Rilke. Pornind de la întrebarea" ... *und Wozu Dichter in dürftiger Zeit?*" (vezi Fr. Hölderlin, *Gedichte*, 3. Aufl., Philipp Reclam jun., Leipzig, 1969, p. 139), care s-a tradus: „..și apoi, la ce bun — poeți în timpuri sărace?" (vezi Fr. Hölderlin, *Imnuri și ode*, Editura Minerva, B.P.T., București, 1977, p. 259, în trad. lui Șt. Aug. Doinaș și V. Nemoianu). Este de reținut că și în traducerea din volumul: *Originea operei de artă* (p. 210 și urm.) se păstrează această traducere. *Mai exact ar fi: ... și la ce bun poeți în timp de restriște*".

Heidegger analizează, sub genericul: *„ist R. M. Rilke ein Dichter in dürftigen Zeit?*, destinul a ceea ce s-a numit „omul modern", așa cum rezultă din unele poezii ale lui Rilke. Ideea centrală este: „pentru poezia lui Rilke, ființa existentului *(das Sein des Seienden)* este determinată metafizic ca prezență lumească *(weltliche)*; „întreaga sferă a prezenței este contemporană în spunere (*im Sagen*)" (M. Heidegger, *Holzwege*, p. 286, 287). La Rilke se află, crede Heidegger, justificarea unei metafizici a umanului: ultimul vers al Elegiei a XI-a a lui Rilke sună: „existența umană covîrșitoare (*überzähliges Dasein*) își are originea în simțire (*im Herzen*); astfel, „sfera mai largă a existentului este prezentă în spațiul interior al simțirii" (*Ibidem*, p. 284).

[10] Amintim: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); *Was ist Metaphysik?* (1929); *Vom Wesen des Grundes* (1929). La acestea se adaugă: *Vom*

Scanned with OKEN Scanner

păşirii iraţionalismului (de fapt, antiraţionalismului) „ontologiei fundamentale“ din *Sein und Zeit* într-o metafizică (filosofie) a creaţiei poetice, metafizică inspirată din romantismul lui Hölderlin şi Novalis, dar şi din creaţia poetică a lui Rilke şi Trakl. În acest context, luînd în considerare şi circulaţia unor motive nietzscheene, nihilismul şi iraţionalismul[11] heideggerian capătă o resemnificare în direcţia unei construcţii de coloratură neoromantică, dominată de motivul vieţii şi al creaţiei.

Heidegger însuşi scria că, „gîndit de Nietzsche, nihilismul este istoria devalorizării *(Entwertung)* valorilor supreme de pînă acum ca trecere la reevaluarea *(Umwertung)* tuturor valorilor de pînă acum, istorie ce constă în aflarea principiului unei noi aşezări a valorii *(Wertsetzung)*“[12].

Wesen der Wahrheit (apărută în 1943, dar elaborată şi expusă într-o conferinţă în 1930); *Platons Lehre von der Wahrheit* (apărută în 1942, dar elaborată pentru prelegerile de la Freiburg din „semestrul de iarnă“ 1930—1931). Heidegger însuşi preciza (*Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen, Neske, p. 10) că, aceste ultime două lucrări „au luat naştere deja în anii 1930/31“. Problema centrală este aceea a datării „conversiunii“ sau „răspîntiei“ (*Kehre*), conceptul fără de care nu se poate înţelege unitar gîndirea lui Heidegger, dar şi cel mai greu de explicat.

[11] De fapt, ideea „iraţionalismului“ în sensul „distrugerii raţiunii“, cum o propune G. Lukács (în *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955, p. 83, se spune: „iraţionalismul“ este „o formă de reacţie“ faţă de „dezvoltarea dialectică a gîndirii umane“, care declară „insolubilitatea principială a problemelor ca formă supremă a înţelegerii lumii“; „în această fugă de un răspuns pozitiv în legătură cu accesibilitatea «veritabilă» la realitate se află şi indiciul hotărîtor al iraţionalismului“) nu reprezintă iraţionalismul propriu-zis, care, credem, se caracterizează prin fuga de filosofia însăşi, de „metafizică“, nu numai de „raţiune“.

O asemenea atitudine, evident, nu caracterizează orientarea lui Heidegger, dominată, aşa cum spunea el însuşi, de „faptul gîndirii“ şi de „Experienţa gîndirii“ şi menită să restructureze metafizica pentru înţelegerea problematicii omului contemporan. „Nici o epocă — scria Heidegger — n-a avut într-o aşa măsură ca cea prezentă conştiinţa omului. Nici o epocă nu şi-a redat ştiinţa ei despre om într-o aşa de pătrunzătoare şi captivantă modalitate, cum o face cea contemporană ... Însă nici o altă epocă nu a ştiut mai puţin ce este omul, decît cea de astăzi“ (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1973, p. 203).

[12] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Neske, Pfullingen, 1961, p. 90.

Scanned with OKEN Scanner

În altă ordine de idei, noul profet al nihilismului își căuta originea și punctele de sprijin solide în tradițiile filosofiei grecești și apoi la Brentano și Husserl[13].

Reflectînd asupra lucrărilor sale timpurii, Heidegger prețuiește ceea ce el însuși numea „drumul meu în fenomenologie" și-și precizează opțiunea pentru fenomenologie ca metodă. „Fenomenologia — scria Heidegger — este modalitate de acces către felul de determinare certă a ceea ce trebuie să devină tema ontologiei. *Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie*"; „luată ca atare, fenomenologia este știința despre ființa existentului *(vom Sein des Seienden)* — ontologie. În explicațiile date temelor ontologiei se naște necesitatea unei ontologii fundamentale, care are ca temă existentul ontologic-ontic desemnat, și anume existentul uman *(Dasein)*, astfel încît ea își ia ca problemă centrală problema sensului existenței în genere" și, ca urmare, „fenomenologia existentului uman este *hermeneutică* în semnificația originară a cuvîntului"[14].

[13] Așa cum preciza Jean Beaufret, „întrucît au fost aceia cărora existența (*l'être*) li s-a deschis în modul cel mai clar în existent (*l'étant*), grecii sînt mai mult decît *inițiatori;* inițiativa greacă nu este în ea însăși decît prima epocă a unei retrageri (*retrait*) care este, la rîndul ei, trăsătura fundamentală a unei întregi istorii, cea a noastră" (*Dialogue avec Heidegger, I. Philosophie grecque,* Les Éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 13).

„Studiul meu academic — preciza Heidegger — a început în iarna 1909/10 la Facultatea de teologie a Universității din Freiburg"; aci, pe lîngă teologie și *Cercetările logice* ale lui Husserl, a intervenit studiul disertației lui Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), prin care, în 1907, „am încercat să pătrund în filosofie" (M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), în vol. *Zur Sache des Denkens,* M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81). Problema care-l interesa era: „dacă existentul poate fi spus în multiple semnificații, care este atunci semnificația fundamentală? Ce înseamnă existență (*Sein*)? (*Ibidem*).

[14] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 48, 50. Pe acest fond devin inteligibile primele lucrări mai importante ale lui Heidegger: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914); *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), în care, așa cum preciza Heidegger însuși, a căutat să raporteze gîndirea medievală la Aristotel și să afle ceva despre „problema existenței" și a limbajului în „doctrina categoriilor" (M. Heidegger, *Frühe Schriften,* Vorrede, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. IX). Asupra relațiilor cu Brentano în precizarea „problemei ființei existentului" (*die Frage nach dem Sein des Seienden*), a se vedea: F. Volpi, *Heideggers*

Scanned with OKEN Scanner

O asemenea explicație îndreptățește ideea că trecerea de la Husserl la Heidegger este una „de la esență la existență“[15], și respectiv de la „descrierea fenomenologică“ la „analitica existențială a existentului uman“, care este, în fond, o interpretare, o hermeneutică. În același timp, situarea acesteia pe filiera fenomenologică păstrează o unitate de metodă și justifică teza lui Heidegger, după care sensul distincției între „Heidegger I“ și „Heidegger II“ ar fi următorul: „numai pornind de la ceea ce este gîndit în I este accesibil ceea ce-i de gîndit în II, însă I nu devine posibil decît dacă este conținut în II“[16].

c. În discuție intră astfel tema „conversiunii“ *(Kehre)*, despre care Heidegger însuși vorbise încă demult, fără a o înțelege ca pe o ruptură a continuității gîndirii sale. Heidegger consideră că, deși despre *Kehre* a vorbit pentru prima dată explicit în *Scrisoarea asupra «umanismului»*, ea acționa în gîndirea sa de peste zece ani[17]. De fapt, s-a și făcut ipoteza că originea „conversiunii“ gîndirii heideggeriene se poate afla în jurul anilor 1930[18]. Într-adevăr, în cercetarea „esenței adevărului“, el se întreba „dacă problema esenței adevărului nu trebuie să fie mai întîi și problema adevărului esenței“ și preciza: „răspunsul la întrebarea despre esența adevărului este

Verhältnis zu Brentanos Aristoteles — Interpretation, în „Zeitschrift für philosophische Forschung“, nr. 2, 1978, p. 254—265.

[15] F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 370. În aceasta și deosebirea față de Husserl; căci Heidegger „este mai categoric decît Husserl în a sublinia că noțiunea fundamentală de intenționalitate este vizibil afectată de introducerea conceptului de orizont al lumii“ (H. Pietersma, *Husserl and Heidegger*, în: „Philosophy and Phenomenological Research“, Vol. XL, nr. 2, 1979, p. 200).

[16] M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, în „Les Études philosophiques“, nr. 1, 1972, p. 10.

[17] Heidegger însuși scria: „gîndirea conversiunii este în propria mea gîndire cotitura bruscă, ce nu se efectuează însă pe baza modificării unui punct de vedere sau chiar prin abandonarea problematicii din *Sein und Zeit*“ (*Ibidem*, p. 8).

[18] W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untesuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*. A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975, p. 57. Este vorba de faptul că lucrarea *Vom Wesen der Wahrheit* a fost elaborată în acești ani, deși a fost publicată abia în 1943.

Scanned with OKEN Scanner

spunerea unei conversiuni *(die Sage einer Kehre)* în interiorul istoriei existenței *(des Seyns)*"[19].

Pusă în termenii discuției despre „umanism", problema capătă următoarea formulare: „aici totul se răstoarnă (în formularea „*Zeit und Sein*" din lucrarea din 1927 — *n.n.*) ... conversiunea *(die Kehre)* nu este o schimbare a punctului de vedere din *Sein und Zeit*, ci abia în ea gîndirea cercetată dobîndește localizarea dimensiunii cunoscute din *Sein und Zeit*"[20]. *Kehre* conduce astfel la ceea ce Heidegger numea „existența ca atare" *(das Seyn)*; aceasta nu se lasă gîndită decît pornind de la „conversiune", care „se determină între ființă și timp, timp și ființă, pornind de la maniera în care există ființă, există timp. Asupra acestui «există» am încercat să spun cîte ceva în conferința *Zeit un Sein*"[21]. Abia cu aceste dezvoltări începe să scrie Heidegger partea expres ontologică a operei sale. Chiar și după demersurile mai tîrzii ale lui Heidegger, *Kehre* este „un eveniment" *(Ereignis)* în „existența însăși"[22], ceea ce îndreptățește ideea unității organice a demersului său teoretic.

[19] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 96, 97, „Expunerea «Despre esența adevărului» — scria Heidegger — trebuia, încă în proiectul originar, întregită printr-o a doua «Despre adevărul esenței» (*Ibidem*, p. 97). Este ceea ce oferă *Scrisoare asupra «umanismului»*.

[20] M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, în *Wegmarken*, p. 159. Într-o convorbire (1953—54 cu profesorul japonez Tezuka, Heidegger preciza: „am părăsit punctul de vedere timpuriu nu pentru a-l schimba printr-un altul opus, ci deoarece și locul de staționare de altădată era numai o ședere pe o cale (*in einem Unterwegs*)". (*Unterwegs zur Sprache*, 4. Aufl., Neske Pfullingen, 1971, p. 99).

[21] M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, p. 9. Aici se evidențiază un stil de lucru: Heidegger „nu este omul explicațiilor. Explicației (în germană: Erklärung), el îi preferă ceea ce Kant numise, altfel vorbind, *expunerea (Erörterung)*" (J. Baufret, *Dialogue avec Heidegger*, II; *Philosophie moderne*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 148).

[22] M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl., Neske, Pflullingen, 1962, p. 44. Așa cum preciza H. Declève, „*Kehre*" constă „în a se interoga asupra omului și asupra existentului în istorie pornind de la ființă și nu asupra ființei pornind de la existent și om în istorie". (*Heidegger et Kant*, Phaenomenologica 40, N. Nijhoff, La Haye, 1970, p. 25—26). De fapt, „pe parcursul evoluției operei, Heidegger a simțit tot mai accentuat nevoia ca, în interogația sa asupra omului și existențialului în istorie să pornească de la ființă ... dacă pînă la o vreme sensul Ființei era dobîndit numai por-

Scanned with OKEN Scanner

d. Din scurta analiză a înțelesurilor „conversiunii" *(Kehre)*, vom pune în lumină următoarele două teze: a) Heidegger nu rămîne la modul de a pune problema ființei din *Sein und Zeit;* b) cele dezvoltate după aceea caută un punct de sprijin pentru asimilarea ontologică a nihilismului. Nu putem accepta ideea că „partea în mod expres ontologică a lucrării nu a fost scrisă"[23]. Așa cum s-a precizat, „intenția filosofică proprie a lui Heidegger în *Sein und Zeit* este neîndoielnic aceea de a funda filosofia în genere prin concepția unei noi ontologii, iar această intenție a fost ca atare numai de puțini înțeleasă și prețuită la adevărata ei valoare... căci *Sein und Zeit* este de fapt o operă în care și-a găsit expresia spiritul timpului. Aici se află în întregime posibilitatea unei împliniri a propriei conștiințe de sine"[24].

Sein und Zeit angajează în principal o reconstrucție a metafizicii pe axa timpului, ceea ce se vede clar în concentrarea asupra problemei „sensului ființei" ca fundament al oricărei semnificații po-

nind de la existența umană, după *Kehre* existentul uman este numai în măsura în care se dă Ființa... în diversele ei moduri de dezvăluire" (T. Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura „Junimea", Iași, 191, p. 103).

[23] A. Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de „Sein und Zeit"*, *Éditions Universitaires*, Paris, 1962, p. IX. XXVI.

Așa cum s-a mai subliniat, problema esențială pentru Heidegger „este aceea a ființei"; totuși, aceasta implică și altele, mai ales pe aceea a cunoașterii (R. Boehm, *Pensée et tehnique*, în „Revue Internationale de Philosophie", No 52, 1960, fasc. 2: *Heidegger*, p. 194).

[24] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 2. Aufl., G. Neske, Pfullingen, 1974, p. 291. Într-un amplu studiu — *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers* (în vol. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. von Otto Pöggeler, Kiepenhauer, u. Witsch, Köln-Berlin, 1969, p. 98) Schulz dezvoltă ideea că gîndirea lui Heidegger trebuie să fie înțeleasă ca „sfîrșitul necesar al oricărei metafizici". Bineînțeles, este vorba de metafizica tradițională. Căci Heidegger spunea: „Ontologia fundamentală nu este decît primul pas pe calea metafizicii existentului uman"; „în conștiința existentului uman (*Dasein*) se află baza posibilității metafizicii" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., V. Klostermann, Fr. a. Main, 1973, p. 225).

Scanned with OKEN Scanner

sibile a acesteia. Resemnificarea gîndului vechilor greci cu privire la „ființă“ este o preocupare constantă la Heidegger. „Ceea ce noi am învățat înainte de toate de la Heidegger — scria Gadamer — a fost unitatea ce străbate metafizica fondată de greci și revalorizarea ei sub raporturile schimbate ale gîndirii moderne“[25].

Ontologia ca atare și ontologia umanului se intercondiționează, ocolind și construcția metafizicii tradiționale, funcțională pînă atunci fără uman, și pe cea a unei antropologii, rămase fără metafizică. Unii interpreți au intuit acest paradox al structurii gîndirii heideggeriene: „metafizica nu este, prin definiție, nimic altceva decît desfășurarea existenței umane. Nu există «mai întîi» existența și «apoi» omul, nu există o existență care ar trebui să fie cunoscută. Fără om nu există nonsens“[26].

Heidegger însuși preciza că, „problema ființei“ își dobîndește „veritabila ei concretețe“ abia „în ducerea pînă la capăt a distrugerii tradiției ontologice“[27]. Fără o asemenea „destrucție“ nu ar fi posibilă în cele din urmă înțelegerea „ființei originare“. „Construcția filosofiei — scria Heidegger — este în mod necesar destrucție, adică o reducere completă a tradiționalului în întoarcerea istorică asupra tradiției, ceea ce nu înseamnă însă negare și condamnare a tradiției la anihilare, ci, dimpotrivă, tocmai apropierea pozitivă a

[25] H. G. Gadamer, *Plato und Heidegger*, în *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, F. Meiner, Hamburg, 1976, p. 166. Este semnificativ că *Sein und Zeit* începe cu un citat din *Sofistul* lui Platon, în care se pune problema „ființei“ (*Sein*). „Pentru Heidegger, este totdeauna vorba și în mod veritabil de experiența *gîndirii*. În acest fel însă, gîndirea nu devine altceva decît ceea ce a fost totdeauna, anume gîndire a existenței“ (H. Mongis, *Heidegger et la critique de la nation de valeur. La déstruction de la fondation de la métaphysique, avec Lettre-préface de M. Heidegger*, Phaenomenologica, 74, M. Nijhoff, La Haye, 1976, p. 211).

[26] J. Sadzik, *Esthetique de Martin Heidegger*, Éditions Universitaires, Paris, 1963 p. 149. Heidegger însuși spunea: „Sens «are» numai existentul uman (*Dasein*)... Numai existentul uman poate să fie cu sens sau fără sens“ (*Sein und Zeit*, p. 202).

[27] Vezi: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 26; *Grundprobleme der Phänomenologie*, în: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung; *Vorlesungen 1923—1944*. Bd. 24, hrsg. von Fr.-W. von Hermann, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

ei“[28]. „Analitica existențială“ și „destrucția istorico-existențială“ constituie „îndoita temă a elaborării problemei ființei“[29].

e. Texte semnificative, aparținînd perioadei dominate de *Sein und Zeit*, argumentează că preocuparea lui Heidegger pentru resemnificarea fenomenologiei a rămas constantă. „Fenomenologia — scria Heidegger — nu este o știință filosofică printre altele, nici preștiință pentru restul acestora, ci expresia *«fenomenologie»* este titlul pentru *metoda filosofiei* științifice în genere... Lămurirea ideii de fenomenologie este asemănătoare ca semnificație cu expunerea conceptului de filosofie științifică“[30]. În acest sens, filosofia este „știință despre ființă“; *„ființa (Sein) este unica și veritabila temă a filosofiei...* exprimat negativ: filosofia nu este *știință despre existent (Seiendes)*, ci despre ființă, sau, așa cum sună expresia grecească, ontologie“[31].

Întrucît „ontologia este știința ființei“, iar „ființa este totdeauna a unui existent“, trebuie să deosebim între *ființă* și *existent;*

[28] *Ibidem,* Comunitatea de idei cu *Sein und Zeit* decurge din aceea că prelegerile citate aparțin „semestrului de vară“ 1927, adică perioadei în care *Sein und Zeit* era deja încheiată și publicată.

[29] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 15. „Tema destrucției istoriei ontologiei stă astfel laolaltă cu tema expunerii sensului ființei ca explicație premergătoare a existentului uman în temporalitatea sa“ (B. Rolf, *Die Destruktion der Substantialität in der Analytik des Daseins. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Existenz,* Köln, 1977, p. 15).

[30] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* p. 3. Este de reținut că aceste prelegeri de la Marburg (1927) constituie, după precizarea lui Heidegger, „o nouă punere în formă a secțiunii a trea a primei părți din *Sein und Zeit“* (*Ibidem,* p. 1).

[31] *Ibidem,* p. 15. În continuare, autorul subliniază: „filosofia este interpretarea teoretico-conceptuală a ființei, a structurii și a modalităților sale. Ea este ontologică. Viziunea asupra lumii (*Weltanschauung*) este, dimpotrivă, cunoașterea instituită despre existent și luarea de poziție față de acesta, *nu ontologică,* ci *ontică (subl. n.).* Formarea viziunii asupra lumii cade în afara cercului de teme ale filosofiei“. Distincția dintre „ontic“ și „ontologic“ este fundamentală. Așa cum s-a precizat, „este ontic tot ceea ce corelează determinări teoretice, poate, instituționale, într-un cuvînt domeniul istoric obiectiv al existentului. Este ontologic vizatul structural, indeterminat ca atare, care le este subiacent acestora“ (J.-P. Resweber, *Essai sur le discours théologique à la lumière de la critique heideggerienne de la métaphysique,* Lille, 1974, p. 31).

Scanned with OKEN Scanner

această deosebire „este una constitutivă înainte de toate pentru ontologie“ și „o indicăm ca *diferență ontologică (ontologische Differenz)*, „ca despărțire între ființă și existent“[32]. Această „știință despre ființă“ o putem numi „știință transcendentală“, înțelegînd aici prin „transcendental“ altceva decît Kant; ea se deosebește și de „metafizica vulgară“; metoda *ontologiei* este *fenomenologia*[33].

Textele publicate recent aruncă astfel o nouă lumină asupra tematicii operei heideggeriene și a unității de soluționare, permițînd interpretarea „controversiunii“ în sensul continuității și nu al rupturii între „filosofia timpurie“ și cea „tîrzie“ a lui Heidegger. Interpretarea mai recentă a și subliniat: „trecerea de la ontologia existențială la teoria istoriei existenței“; „gîndirea timpurie și cea tîrzie a lui Heidegger *concordă* în aceea că ambele se frămîntă în jurul unei radicalizări a problemei adevărului“[34].

[32] M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 22.

[33] *Ibidem*, p. 23, Așa cum s-a observat, „cu conceptul de *diferență* Heidegger se opune în mod conștient dialecticii lui Hegel“; pentru acesta din urmă „fiecare diferență va fi redusă în identitate“, în timp ce pentru Heidegger „faptul gîndirii este diferența ca diferență“, este „ducerea pînă la capăt a diferenței ontologice“ (R. Kühn, *Hinweise auf die ontologische Differenz bei Martin Heidegger*, Tübingen, 1974, p. 49, 61).

Ideea unui Heidegger ca „un Hegel redivivus“ (Fr.-J. von Rintelen, *Martin Heidegger*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Premier Volume, Fischbacher-Morzorati, Paris—Milano, 1964, p. 736) devine astfel greu de susținut. Heidegger rămîne însă, în contemporaneitate, filosoful „ființei ca ființă“. În acest sens, s-a spus că „gîndirea lui Heidegger nu este filosofie a existenței (*Existenzphilosophie*) și, cu atît mai puțin, existențialism; căci problema centrală pentru el nu este nicidecum «luminarea existenței» (Jaspers) sau explicarea omului..., care caracterizează existențialismul (Sartre). *Problema fundamentală* a lui Heidegger privește *ființa* (Sein), mai exact sensul ființei (*Sinn von Sein*)... de aceea, totul se desfășoară în jurul *filosofiei ființei* (Joh. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*, G. Neske, Pfullingen, 1975, p. 43).

[34] W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte*, p. 57, 58. „Conversiunea se arată ca atare conversiune numai în legătură cu conceptul de adevăr“ (E. Tugendhaft, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964, p. 364). După Hans-Georg Gadamer, Heidegger „numea experiența gîndirii sale «conversiune» (*Kehre*) nu în sensul teologic al unei reveniri *(Umkehr)*, ci așa cum el o cunoștea din dialectul său“ (așa cum se întrebuința în „Pădurea-Neagră“); „conver-

Scanned with OKEN Scanner

f. „Ontologia fundamentală" din *Sein und Zeit* nu constituie astfel soluția ultimă în demersul heideggerian, ci numai o soluție „pe cale"[35]. Opoziția dintre „autentic" și „neautentic" și definirea tematicii umane numai din unghiul de vedere al lui *Dasein,* care este *Sein-da,* adică un existent „deschis", și-a găsit expresia în teza imposibilității realizării, a lui *Dasein ca „existență către moarte" („Sein zum Tode"),* totdeauna în „iminența" morții sale[36].

Un nou concept, propus într-o anumită modalitate în lucrarea principală[37], devine teren al „conversiunii" *(Kehre),* care mută

siunea este inflexiunea (*Biegung*) drumului care duce către munte. Acesta nu are o revenire, ci este drumul care se îndreaptă în direcția opusă, pentru a conduce mai sus" *(Philosophische Lehjahre,* V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 217—218).

[35] Nu intenționăm (nici nu este spațiu) o expunere a conținutului celebrei lucrări *Sein und Zeit,* ci subliniem numai locul ei în structura unitară a gîndirii heideggeriene. Menționăm însă că este una dintre operele filosofice cele mai comentate și discutate în contemporaneitate. În acest context semnalăm: H. Feick, *Index zu Heideggers „Sein und Zeit"* (2. Aufl., M. Niemeyer, 1968); G. Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit"* (K. Alber, Freiburg, 1977); R. A. Bast—H. P. Delfonse, Handbuch zum Textstudium von Heideggers „Sein und Zeit", Bd. 1—2, 1980—81 (Frommann—Holzboog, Stuttgart). Unele exegeze pun într-o modalitate acută problema actualității sau a inactualității lui Heidegger. De pildă: H. Tölle Kuschbert: Martin Heidegger, der letze Metaphysiker? (A. Hain, Meisenheim/Glan, 1979); A. Jäger: Gott. Nochmals M. Heidegger (Tübingen, 1978). Acesta din urmă formulează (p. 54 urm.) un: „Zurück zu Heidegger".

[36] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 235 urm. Tema omului-posibilitate, a neîmplinirii umanului în omul ca atare (individ-persoană) a fost exprimată de autor în versurile: *„Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch" (Aus der Erfahrung des Denkens,* G. Neske, Pfullingen, 1954, p. 5). „Ontologia fundamentală — preciza Heidegger — nu este decît primul pas pe calea metafizicii existentului uman"; „a dezvălui conștiința existentului uman (*Dasein*) — iată Ontologia. În conștiința acestuia se află baza posibilității metafizicii, finitudinea existentului uman constituind temeiul acestei posibilități; tocmai întrucît acest fundament trebuie să fie pus, ontologia ia numele de *ontologie fundamentală" (Kant und das Problem der Metaphysik,* 4. Aufl., p. 225).

[37] În *Sein und Zeit,* adevărul era tratat în cadrul „structurii existențiale a *Dasein*-ului"; „adevăr «există» *(gibt es)* numai și atîta timp cît există *Dasein"* (p. 226). Așa cum s-a precizat, „enunțurile lui Heidegger în problema adevărului nu sînt de interpretat ca un tratat asupra adevărului enunțului,

Scanned with OKEN Scanner

discuția pe terenul studierii creației și al limbajului nu pentru a renunța la ontologie — „sensul ființei" rămîne tema constantă —, ci pentru a desfășura o ontologie. O ontologie a umanului în alt sens, deoarece Heidegger a intuit faptul că umanul nu se află numai în om, ci în creația umană. Nu întîmplător, poate, intervine aci tema libertății, ca „esență a adevărului" și ca „dezvăluire" a acestuia prin opera de artă.

O orientare de factură romantică este iminentă. Anunțată prin teza: „esența adevărului este libertatea" *(„das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit")*[38], o ontologie a libertății se desfășoară în forma ontologiei operei de artă, în care se definește și „esența adevărului" și „sensul ființei", adevărul ei. Nu fără dreptate, se pare, Gadamer l-a situat pe Heidegger în continuarea tradiției neoromantice a „filosofiei vieții", ca principal autor al universalizării demersului hermeneutic. „Atunci cînd Heidegger a întreprins revederea autoexpunerii sale transcendental-filosofice din *Sein und Zeit*, a trebuit să ia în atenție din nou într-o modalitate corectă problema vieții"; prin „interpretarea transcendentală" a comprehensiunii *(des Verstehens)*, „problema hermeneuticii dobîndește un contur universal, ba chiar adaosul unei noi dimensiuni"[39].

Ieșirea din modalitatea aplicării hermeneuticii ca „analitică existențială" (în *Sein und Zeit*) este marcată de cercetarea problemei adevărului, fără de care însăși hermeneutica operei nu este inteligibilă. Dincolo de lucrările cunoscute, texte inedite pun în lumină importanța temei adevărului, și a logicii, aparent refuzată în lucrările anilor 1927—1928, oricum subordonată elaborării metafizicii înțeleasă ca „ontologie fundamentală" (prima treaptă a metafizicii existentului-uman")[40]. Așa cum preciza W. Biemel, în prelegerile sale de la Marburg, Heidegger opune logicii tranditionale logica filosofică *(philosophierende)*, o logică în care se întreabă despre λόγος, o logică a adevărului. Preliminar, el cercetează stadiul logicii contemporane pe exemplul *logicii* care merge cel

ci au numai sensul de a indica «adevărul ființei care condiționează orice enunț adevărat» (C. F. Genthmann, *Verstehen und Ausslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974, p. 180).

[38] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, p. 81.

[39] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 249.

[40] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4 Aufl., p. 1, 225 urm.

Scanned with OKEN Scanner

mai aproape de logica bazată pe filosofare, anume «Cercetările logice» ale lui Husserl"[41]. Heidegger însuși sublinia semnificația unei logici gnoseologice, în centrul căreia se află tema adevărului, pe fondul mai larg al ontologiei umanului. „Limba, discursul, gîndirea — scrie Heidegger — constituie laolaltă modul de a fi al omului, în care acesta relevă pentru sine și ceilalți lumea și propriul existent-uman *(Dasein)*"[42] ...

g. Ideea centrală a cosubstanțialității dintre adevăr și existență constituie apoi premisa înțelegerii adevărului ca „dezvăluire", mod de dezvăluire a sensului existenței, prin uman și în sfera umanului. Ontologia operei de artă probează aceasta, constituind totodată un „dincolo" de „ontologia fundamentală". S-a remarcat, pe bună dreptate, că paginile lui Heidegger asupra artei „vizează mai ales o soluție în domeniul ontologic"; el are însă meritul „de a fi reacționat împotriva unei poziții exclusiv estetice și formale a artei, într-o epocă în care era atît de des teoretizată ca un pur contrapunct tehnic"[43].

Înțelegerea heideggeriană „a limbajului ca poezie" nu se poate clarifica decît pe terenul concepției sale despre „esența adevărului"[44].

Heidegger pornește de la premisa că artistul și opera „sînt, atît în sine cît și în raportarea lor reciprocă, prin un al treilea", anume *arta;* de aceea „chestiunea cu privire la originea operei de artă conduce la aceea despre esența artei", întrucît „arta se fixează în opera de artă"[45].

[41] W. Biemel, *Nachwort* la: M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* II. Abteilung: Vorlesungen 1923—1944, Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26, hrsg. von Walter Biemel, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 417. O analiză a concepției lui Heidegger despre logică se află în Th. A. Fay, *Heidegger: The Critique of Logic,* M. Nijhoff, The Hague, 1977.

[42] M. Heidegger, *Logik,* p. 6.

[43] G. Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană,* Vol. II, Editura Meridiane, București, 1976, p. 287, 303.

[44] W. Biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger,* în „Man and World" 2, 4 (1969), p. 494, 500. În volumul *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt, Hamburg, 1973), autorul citat a dezvoltat pe larg ideea că, „esența originară a artei a fost gîndită de Heidegger pornind de la esența adevărului" (p. 96).

[45] M. Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerks,* în vol.: *Holzwege,* 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 7, 8. Așa cum s-a pre-

Scanned with OKEN Scanner

Deşi are ceva comun cu „lucrul", opera de artă este mai mult decît un lucru[46]. În opera de artă „s-a instituit adevărul existentului"; astfel „esenţa artei" ar fi: „punerea-de-sine-în operă a adevărului existentului" *(„das Sich-ins Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden")*[47]. Căci „opera ex-pune *(stellt auf)* o lume şi pro-pune *(stellt her)* pămîntul", între cei doi factori — „lume" şi „pămînt" — instituindu-se un conflict *(Streit);* în opera de artă „se instituie adevărul", care se justifică în operă, ca „această dispută a lumii şi a pămîntului"[48].

În opera de artă se „deschide" adevărul existenţei: acesta se împlineşte în creaţie ca *„Unverborgenheit"* (neascundere), *„aletheia"* a existentului; de aceea, „orice artă este în esenţă poezie *(Dichtung)*, „aceasta (poezia) fiind „spunerea *(Sage)* deschiderii existentului"[49]. Astfel, ca „punerea-de-sine-în-operă-a-adevărului (das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit), arta este poezie"; „esenţa artei este poezia", iar „esenţa poeziei este instituirea (die Stiftung) adevărului" şi, ca atare, este istorică"[50].

cizat, Heidegger este mai aproape de spiritul mai avid de concret al criticii moderne în artă, el renunţînd şi la „spiritul absolut" (Hegel) şi la „spiritul obiectivat" (N. Hartmann): „arta lipsită de operă este un inconceptibil, numai ca operă ea este reală. Arta este ca operă de artă: altfel nu se poate spune nimic despre ea" (W. Perpeet, *Heidegger Kunstlehre,* în vol.: *Heidegger,* hrsg. von O. Pöggeler, 1969, p. 127).

[46] M. Heidegger, *Ibidem,* p. 16, 34.

[47] *Ibidem,* p. 25, 28.

[48] *Ibidem,* p. 35, 37, 45, 51. Aşa cum preciza H. G. Gadamer, „veritabila teză ce deschide studiul lui Heidegger asupra originii operei de artă este că, «pămîntul» constituie o determinare necesară a existenţei *operei* de artă"; „mi se pare că articolul despre opera de artă îşi are semnificaţia fundamentală în aceea că prezintă un indiciu pentru demersul propriu lui Heidegger cel tîrziu"; căci opera de artă „nu este numai punerea în deschidere a unui adevăr, ci este ea însăşi un *eveniment (Ereignis).* Cu aceasta se oferă o cale spre critica heideggeriană a metafificii occidentale" (*Zur Einführung,* în: *Der Ursprung des Kunstwerke,* Reclam Jun., Stuttgart, 1970, p. 110, 119). Originile conceptului de „eveniment", care domină gîndirea tîrzie a lui Heidegger, se află astfel în studiul operei de artă şi nu al ştiinţei moderne. Un motiv în plus să vorbim de continuitatea romantică în creaţia teoretico-ontologică a lui Heidegger!

[49] M. Heidegger, *Ibidem,* p. 59, 60, 61.

[50] *Ibidem,* p. 62, 64.

Scanned with OKEN Scanner

Heidegger manifestă o admirație deosebită pentru creația lui Hölderlin, considerat „poetul poeților“[51]. Așa cum spune Heidegger, „adevărul aparține esenței ființei“; ca și Hegel. Hölderlin se află „sub puternicul și fecundul imperiu al lui Heraclit, însă cu deosebirea că, Hegel privește înapoi și încheie un drum, pe cînd Hölderlin privește înainte și deschide unul nou“; înaintea lui Nietzsche, Hölderlin a înțeles „marele început al întregii existențe umane grecești“[52]. Poate de aceea, Heidegger însuși a apreciat mai tîrziu că „grecii înseamnă pentru noi o restituire *(Herausforderung)* copleșitoare“, o gîndire „inaugurală“[53].

h. Imensa literatură ce susține astăzi o veritabilă „Heidegger-forschung“ oferă mai largi posibilități de evaluare decît pînă acum, dar ridică și mari dificultăți de interpretare. La aceasta se adaugă situația specifică a lui Heidegger, care, deși de o considerabilă influență, nu a determinat o școală heideggeriană ca atare. Chiar dispoziția sa neașteptată, la *26 mai 1976*, la respectabila vîrstă de 86 ani, a stîrnit relativ puține ecouri[54]. S-a remarcat însă că,

[51] Vezi lucrarea *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), *aparținînd* aceleași perioade (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935); . . . „doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde“ („poetic trăiește omul pe acest pămînt“) — scria Heidegger (în: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, în vol. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 3. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, p. 39). Esența metafizică (ontologică) a poeziei apare și mai clar în comentarea versului din „Andenken“ (Memorial), tot al lui Hölderlin; *„Was bleibt aber, stiften die Dichtung“* (Ceea ce rămîne este fundat de poeți) (*Ibidem*, p. 38, 78). Cercetări mai recente au subliniat că Heidegger a aflat la Hölderlin „forma de denumire a împlinirii cunoașterii existenței“ și, ca atare, l-a considerat pe acesta ca „poetul diferenței ontologice“, prin aceasta marcînd o nouă etapă în dezvoltarea meditației sale filosofice, a ontologiei sale (Chr. Nwodo, *The Role of Art in Heidegger's Philosophy*, în „Philosophy Today“, Vol. 21, No 3—4, 1977, p. 295).

[52] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1976, p. 78, 96.

[53] M. Heidegger, — E. Fink, *Heraklit. Seminar. Wintersemester 1966—1967*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 9.

[54] Este semnificativ că, dintre revistele germane mai importante de filosofie, numai „Zeitschrift für philosophische Forschung“ (Bd. 30, Heft 3, 1976, p. 482) a anunțat sec: „la 26 mai anul curent a decedat, după o scurtă boală, la Freiburg im Breisgau, în vîrstă de 86 de ani, filosoful Martin Heidegger. Înhumarea a avut loc în localitatea în care el s-a născut, Messkirch/Baden“. Fără a-i consacra numere speciale, revistele franceze au publicat articole din-

Scanned with OKEN Scanner

„atunci cînd dispare un asemenea gînditor ca Heidegger, ale cărui opere s-au succedat de-a lungul a aproape cincizeci de ani, lumea caută să evalueze ceea ce îi datorează, ceea ce face ca după el să nu se poată gîndi la fel ca înainte“[55].

Heidegger însuși a simțit nevoia clarificării „cazului“ său, și nu numai sub aspectul atitudinii politice[56], ci, în genere, al rosturilor creației sale. Interviul[57] acordat revistei „Der Spiegel“ este pentru toate acestea semnificativ.

tre cele mai semnificative. Astfel, *Pierre Aubenque* mărturisea „convingerea, totodată dureroasă și luminoasă, că, în persoana omului căruia nu-i citisem numai cărțile, ci pe care-l apropiasem și îl cunoscusem, dispărea unul dintre cei mai mari gînditori ai istoriei“ (*Martin Heidegger, 1889—1976. In memoriam*, în: „Les Études philosophiques“, nr. 3, 1976, p. 260).

[55] André Doz, *Martin Heidegger*, în: „Revue de Métaphysique et de Morale“, nr. 4, 1976, p. 435.

[56] O analiză a acestei problematici oferă O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, K. Alber, Freiburg/München, 1972, discutînd, în corelație, următoarele două teme: „filosofie și politică la Heidegger“ și „tipologia ființei la Heidegger“, atrăgînd atenția asupra faptului că opera lui Heidegger arată că el nu a elaborat o filosofie politică, și totuși a fost, în modalități diferite, un filosof angajat politic“; în ceea ce privește acel „Heideggers Engagement“ din 1933, Pöggeler descrie situația reală de derută din rîndurile intelectualilor germani, de atunci și, fără a argumenta o scuză, vorbește de faptul că Heidegger a înțeles că „a căzut pradă unei erori“, atunci cînd s-a retras din funcția de rector al Universității din Freiburg (*Op. cit.*, p. 15, 16, 19). Într-un text inedit (publicat de G. Buse, Freiburg i, Br., în: „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, nr. 1, 1980, p. 118—121, sub titlul: *War Heidegger regimetreu? Bemerkungen zu dem Aufsatz „Wege zur Aussprache“aus dem Jahre 1937*), Heidegger însuși punea problemele „înțelegerii“ dintre cele „două popoare vecine — francez și german —, care au avut o participare esențială la formarea istorică-spirituală a Occidentului“, căutînd temeiurile acestei „înțelegeri“ în filosofie; „înțelegere în sens propriu înseamnă îndrăzneala chibzuită de a recunoaște din netăgăduită necesitate ceea ce este propriu celorlalți“ (*Op. cit.*, p. 118). Într-un moment critic din istoria Europei, Heidegger mărturisea astfel crezuri politice total opuse fascismului.

[57] *„Nur noch ein Gott kann uns retten“. SPIEGEL — Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966*, în „Der Spiegel“, nr. 23, 1976. p. 193—219. Interviul a fost acordat revistei menționate la 23 septembrie 1966; după voința autorului, nu a fost publicat însă în timpul vieții sale, ci numai la 31 mai 1976. „A fost dorința sa — precizează redacția — să răspundă la reproșurile

Scanned with OKEN Scanner

Este meritul lui Pierre Aubenque de a fi judecat cu luciditate sensurile mai adînci ale construcției ontologice a „celui din urmă Heidegger“[58]. „Un Dumnezeu“ — preciza P. Aubenque — nu era vorba de Dumnezeul creștin, în mod prematur intrat în teologie și de atunci marcat iremediabil de platonism; era Dumnezeul de care vorbește adesea Hölderlin sau chiar «noul Dumnezeu» în legătură cu care Nietzsche se impacienta că, după două sau aproape două mii de ani nu apăruse încă. Mai mult decît amintirea sau comemorarea (s-a exagerat, mi se pare, importanța presocraticilor pentru gîndirea lui Heidegger), sentimentul *(Stimmung)* așteptării îmi pare a fi marcat în modul cel mai constant gîndirea sa“[59].

Heidegger ne apare astfel situat în continuarea tradiției romantice. Chiar dacă evoca „noaptea“ unei „ierni fără sfîrșit“, care „amenință să răspîndească asupra lumii regnul planetar al tehnicii“, Heidegger „nu era filosoful nici al tenebrelor, nici al sfîrșitului zilei“, ci credea „într-o nouă primăvară a existenței“[60].

(Vorwürfe) ce i s-au făcut în privința atitudinii sale sub al treilea Reich, Heidegger însuși vedea în acest interviu o contribuție la „clarificarea cazului meu“ (p. 193). Este vorba de faptul că Heidegger a acceptat funcția de rector al Universității din Freiburg în 1933.

[58] P. Aubenque povestește că la ultima sa întîlnire cu Heidegger în decembrie 1968, într-un cerc restrîns, la Hamburg, la Carl Friedrich von Weizsäcker, Heidegger s-a referit pe scurt la „reconcilierea umanismului și a tehnicii, a culturii și a formării profesionale, a filosofiei și a științei“ și, în cele din urmă, a murmurat: *Nur noch ein Gott könnte uns retten* ... Formula a determinat o răceală și noi am început să vorbim despre altceva“; „am crezut pentru moment în spontaneitatea formulei“, dar Heidegger o spusese deja în interviul pentru „Der Spiegel“ (*Martin Heidegger ... In memoriam*, „Les Études philosophiques“, nr. 3, 1976, p. 271).

[59] P. Aubenque, *Op. cit.*, p. 271. Problematica „Interviului“ a fost analizată de un celebru istoric al filosofiei, Paul Arthur Schilpp: Heidegger: *„Nur noch ein Gott kann uns retten“*, în: *16. Weltkongreß für Philosophie. 27. August — 2. September 1978, Düsseldorf*, p. 615—618. Autorul a atras atenția asupra semnificației formulei de mai sus pentru înțelegerea rațiunilor filosofiei în epoca „dominației tehnicii“. Comentînd cunoscuta propoziție a lui Heidegger: „filosofia se află în stadiul terminal *(Philosophie ist am Ende“)*, Schilpp încheia: „filosofii, ca să spunem așa, pot să se fi sfîrșit, dar filosofia nu este în stadiul terminal, și nici nu o să fie niciodată“ (*Op. cit.*, p. 618).

[60] P. Aubenque, *Op. cit.*, p. 271—272. Autorul are în vedere aici următorul pasaj din: *Wozu Dichter?“*: „esența tehnicii ajunge numai încet către zi. Ca simplă zi tehnică, aceasta este noaptea pe terminate a lumii.

Scanned with OKEN Scanner

Ideea romantică a sentimentului așteptării (deci nu a unui sfîrșit absolut) este formulată de Heidegger însuși: „filosofia nu va putea provoca nici o schimbare nemijlocită a stării actuale a lumii, ceea ce e valabil și pentru simțurile și silințele umane. *Numai un Dumnezeu ne mai poate salva.* Unica posibilitate care ne rămîne este să pregătim în gîndire și în poezie (*Dichten*) o stare pentru apariția lui Dumnezeu sau pentru absența lui"; „în gîndire noi putem numai să aducem, să facilităm în cel mai înalt grad deșteptarea unei stări pregătitoare pentru așteptare"[61].

Prezența omului, a „regnului planetar al tehnicii", a „pericolului" — constituie teme ce trimit retrospectiv, dincolo de acest interviu, la problematica „celui din urmă Heidegger". Dominată de prezența temei „ființei" (*Sein*), gîndirea tîrzie a lui Heidegger anunță: omul „întrebuințează existența în sensul revelării, apărării și configurării sale. Esența tehnicii o văd în ceea ce numesc «tendință spre configurație» («*Gestell*»), a cărui funcție spune: „omul este format (*gestellt*), revendicat și provocat de o putere ce devine evidentă în esența tehnicii și pe care el însuși nu o stăpînește. La această concepție este de adăugat: gîndirea nu mai pretinde nimic, filosofia este în stadiul terminal (*am Ende*)"[62]. S-ar putea „ca drumul gîndirii să

Această zi este cea mai scurtă; cu ea ne amenință o iarnă unică nesfîrșită" (*Holzwege*, p. 272).

Heidegger se situează în continuare „ateismului" nietzsceean și, ca urmare, stîrnesc nedumerire aprecieri ca: „Doctrina heideggeriană a «ființei» pune conceptul ei fundamental la dispoziția unei dezvoltări practice, reale a catolicismului, teoretizează catolicitatea". (W. R. Beyer, *Heideggers Katholizität*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 3, 1964, p. 292). Mai realistă, și procedînd mai riguros, „Katholische Akademie Freiburg im Breisgau" și-a intitulat tema simpozionului din 7—8 februarie 1981 :*Die Anstrengung des Denkens und seine Anstöße durch Heidegger* (Efortul gîndirii și șocurile provocate de M. Heidegger).

[61] *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, p. 209. Date fiind aceste formule destul de dificile la interpretare, autorul aduce următoarele precizări, care merg, credem, în direcția necesității prezenței omului: „pregătirea stării de pregătire ar putea să fie cel dintîi ajutor. Lumea nu poate să fie ceea ce este prin om, dar nici fără om" *(Ibidem).*

[62] *Ibidem*, p. 209. După autor, „rolul filosofiei de pînă acum l-au preluat științele" și, ca atare, despre o „acțiune" a gîndirii trebuie să discutăm pe alt teren (p. 209—210). Tema a fost dezvoltată în comunicarea pe care Heidegger a trimis-o la „Colocviul Kierkegaard" (Paris, 1964), publicată, în traducerea lui Jean Beaufret, în volumul *Kierkegaard vivant* (Gallimard, 1966) și

Scanned with OKEN Scanner

conducă astăzi spre tăcere", iar principiul să fie: „misterului supraputerii planetare a tehnicii îi corespunde caracterul de preliminare și diferențiere al gîndirii, care încearcă să se ofere fără prea multă deliberare acestui negîndit"[63].

i. În lumina acestor mărturii mai tîrzii apar astfel elemente noi în lămurirea întregii construcții teoretice a lui Heidegger, în centrul căreia nu putem să nu recunoaștem prezența unei problematici reale a omului contemporan și un proiect de reconstrucție în ontologia umanului.

Statutul acelui *Dasein,* existentul de tip uman, prin studiul limbajului, al destinului și al „evenimentului", este pus în evidență de însăși „diferența ontologică", ce apare ca „diferență între ființă și existent"[64]. Pentru a avertiza împotriva teologizării „conceptului de ființă", Heidegger spunea: „deci, ființa — ce este ființă? Ea este ea însăși (*Es Selbst*) ... aceasta nu este nici Dumnezeu, nici un fundament al luminii"[65].

apoi în volumul *Zur Sache des Denkens* (M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 61—80). Ideea centrală este următoarea: „de la un capăt la altul filosofia este gîndirea lui Platon, care, în diferite feluri, rămîne determinată ... Nietzsche însuși caracteriza filosofia ca reîntoarcerea platonismului. Odată cu schimbarea de orientare realizată de Marx, extrema posibilitate a filosofiei a fost atinsă, ea a intrat în stadiul terminal" (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens,* în *Op. cit.,* p. 63).

[63] *Spiegel-Gespräch,* p. 212. La întrebarea: „ați putea indica o cale? Heidegger, deși răspunde: „nu cunosc nici o cale spre schimbarea nemijlocită a stadiului contemporan al lumii", consideră, totuși că, „logic, o asemenea cale ar fi omenește posibilă", iar gîndirea ar putea „să o trezească, să o clarifice și să o pregătească" (p. 212). „Văd starea oamenilor în lumea tehnicii planetare — continua Heidegger — nu ca pe o fatalitate inevitabilă, de nedepășit, ci mi se pare că sarcina gîndirii constă în a coopera în granițele ei pentru ca omul să dobîndească o raportare satisfăcătoare la esența tehnicii" (p. 214).

Din păcate, apelul abstract la „sarcina gîndirii" conduce nu la soluții veritabile, ci la deliberare în marginea acțiunii.

[64] M. Heidegger, *Identität und Differenz,* Neske, Pfullingen, 1957, p. 62.

[65] M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»,* p. 162. Autorul a marcat și cu alte prilejuri autonomia filosofiei în raport cu orice teologie. În acest sens, volumul *Phänomenologie und Theologie* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 32) caracteriza „filosofia creștină" ca pe un „fier lemnos". Problema atitudinii lui Heidegger față de teologie a fost analizată în W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit* (în: „Phänomenologische Forschungen", 6/7: Husserl, Sche-

Scanned with OKEN Scanner

Cultivarea tradițiilor filosofiei grecești, ca și a celor romantice[66] marchează în fapt dezacordul lui Heidegger cu creștinismul și cu orice construcție metafizico-teologică ce transpune sensul („destinul") umanului în transcendent. „Destinul" nu este decît „ființa însăși", în care omul are un rol esențial. „Întrucît ființa absoarbe esența omului prin fundarea adevărului ei în existent, omul face parte din istoria existenței"[67].

Analiza problematicii limbajului accentuează și mai mult specificul ontologiei heideggeriene. „Existentul-uman" apare ca dialogul neîntrerupt cu existența, „iar limbajul ca „evenimentul care dispune de cea mai înaltă posibilitate de a fi a omului"[68].

Pe un alt plan decît *Wittgenstein,* Heidegger a conștientizat rolul deosebit al limbajului și a introdus o orientare nouă în filosofia contemporană a limbajului. El a pus în lumină, dincolo de „limba instrumentală comună și cea a producerii științifico-tehnice", limbajul poeților și al gînditorilor"; cu acestea, „filosofia limbajului a celui din urmă Heidegger poate fi considerată ca o întregire necesară și o corectare a conceptului de limbaj tehnico-științific al întregii filosofii analitice (și al lingvisticii structuraliste și al esteticii lingvistice inspirate de această filosofie)"[69].

ler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, K. Alber, Freiburg) München, 1971, p. 141—223); E. J ü n g e l, *Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von M. Heidegger* (în: *Martin Heidegger,* Fragen an sein Werk. Ein Symposion, Ph. Reclam Jun., Stuttgart, 1977, p. 37—45).

[66] Este semnificativ că și ultima lucrare — *Vier Seminare* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977), care înmănunchează protocoalele a patru seminarii — din 1966, 1969 (la Le Thor) și 1973 (la Zähringen), la care au participat admiratori ai lui Heidegger, în frunte cu Jean Beaufret, oglindește preocuparea constantă pentru începuturile filosofiei grecești, îndeosebi pentru Parmenide și Heraclit. Îndeosebi în dialogul Heidegger-René Char, apare preferința pentru valoarea poeziei și cultul temelor romantice (p. 21—22).

[67] M. H e i d e g g e r, *Nietzsche,* II, 1961, p. 489.

[68] M. H e i d e g g e r, *Unterwege zur Sprache* 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1971, p. 200. Așa cum s-a observat, încă filosofia limbajului din *Sein und Zeit* „descoperă o lume a vieții *(Lebenswelt),* în care totul semnifică, indică, vorbește. Existentul uman se află în punctul central, este punctul de raportare al tuturor raporturilor de indicare... singur *Dasein* este «plin de sens» *(sinvoll)*" (M. S t a s s e n, *Heideggers Philosophie der Sprache in «Sein und Zeit»,* Bouvier, Bonn, 1973, p. 163).

Scanned with OKEN Scanner

j. În demersurile mai noi, Heidegger propune, în ciuda, „diferenței ontologice" (care cere gîndirea laolaltă a *ființei*, și a *existentului*), „tentativa de a gîndi existența fără existent"; aceasta ca o necesitate, deoarece altfel „n-ar mai exista altă posibilitate de a arunca o privire asupra ființei"; și „Ființa" (*Sein*) „va fi determinată ca prezență prin timp"[70]. „Ființă" și „timpul" se determină reciproc, astfel încît ele nu pot fi decît laolaltă: „noi nu spunem: este ființa, este timp, ci: există *(es gibt)* ființă și există timp"[71]. *„Es gibt"* se arată ca „destinare" (*Schicken*); ceea ce determină și acordă „ființa" și „timpul" este „evenimentul" (*Ereignis*), ca „ieșire a ființei în vizibil"[72].

În fapt, Heidegger caută să afle statutul existenței-umane, al ontologiei umanului, desprinzînd ceea ce unește și ceea ce diferențiază „ființa" și „timpul". Este clară ideea că, discursul asupra umanului trebuie legat de o metafizică (în particular o ontologie) a timpului.

Cu aceasta este introdusă în discuție tema „umanismului" și polemica lui Heidegger cu umanismul abstract contemplativ: „în ce constă umanitatea omului? În esența sa"; autorul respinge orice „umanism", inclusiv umanismul lui Marx, întrucît „se fundează pe o metafizică" ce „gîndește ființa existentului"; pe fondul tezei după care „esența omului constă în existența sa", Heidegger preciza că

[69] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie,* Bd. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 271. Este de reținut că nota dominantă a lucrărilor despre Heidegger apărute mai recent, în spațiul de limbă engleză îndeosebi, o constituie preocuparea de a evidenția o filosofie a limbajului. De pildă: Radical Phenomenology: Essai in Honor of M. Heidegger, ed. by J. Salis (New Jersey, 1979); *Martin Heidegger and the Question of Literature,* ed. by W. V. Spanos (Indiana, 1979); G. Steiner, *Martin Heidegger* (New York, 1980); M. E. Zimmermann, *Eclipse of the Self. The Developement of Heidegger's Concept of Autenticity* (Ohio, 1981); R. Waterhause: *A. Heidegger Critique: A Critical Examination of the Existential Phenomenology of M. Heidegger* (New Jersey, 1981); S. L. Bindeman: *Heidegger and Wittgenstein: The Poetics of Silence* (Washington, 1981); N. F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology; A. Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and M. Merleau-Ponty* (New York, 1981).

[70] M. Heidegger, *Zeit und Sein, în: Zur Sache des Denkens,* p. 2.

[71] *Ibidem,* p. 5.

[72] *Ibidem,* p. 10, 20, 22.

Scanned with OKEN Scanner

opoziția față de umanism „nu înseamnă o gîndire orientată în opoziție cu umanul, pledoarie pentru inuman“[73].

În ansamblu privită, creația heideggeriană înfățișează însă o problematică reală a gîndirii contemporane, problematică centrată de *ideea de om* căruia îi caută rosturile și autonomia, în raport cu existența el propunîndu-se prin *creația umană*. Căile de acces către acesta (către om) au fost numite: *Holzwege:* „drumuri care se pierd în pădure“, un simbol al complexității și adîncurilor căutării și cunoașterii umane. „Omul nu este numai mai cutezător în esență decît planta și animalul, ci el este, de-a lungul timpurilor, chiar mai cutezător decît este viața însăși. Viața înseamnă aici existentul în ființa sa: natura. Omul este prin timpuri mai cutezător decît cutezanța, mai existent decît ființa existentului“[74].

Un asemenea elogiu cu pregnanță romantică al omului constituie o dovadă în plus pentru ideea că interpretarea operei heideggeriene rămîne deschisă, „pe cale“, cum ar zice filosoful însuși.

4. EXISTENȚIALISMUL „ATEU“ (II). J.-P. SARTRE. A. CAMUS

a. Dincolo de rezervele și precizările lui Heidegger[1], orientarea pe care el a deschis-o nu poate, cu toată coloratura antropologică

[73] M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, p. 155, 172, 175, 176—177.
[74] M. Heidegger, *Holzwege*, p. 273.

[1] În *Scrisoare despre «umanism»* (1947), Heidegger scria: Sartre „exprimă teza principală a existențialismului astfel: existența precede esența. El ia aici *existentia* și *essentia* în sensul metafizicii, care de la Platon încoace afirmă: *essentia* precede *existentia*. Sartre răstoarnă această propoziție. Însă răsturnarea unei propoziții rămîne tot o propoziție metafizică. Cu această propoziție, el persistă, împreună cu metafizica, în uitarea adevărului Ființei“; „teza principală a lui Sartre privind întîietatea lui *existentia* față de *essentia* justifică de fapt numele de «existențialism» ca pe o denumire potrivită pentru această filosofie. Însă teza principală a existențialismului nu are absolut nimic comun cu aceea din *Sein und Zeit;* ca să nu mai spunem că în *Sein und Zeit* nici nu poate fi încă rostită o propoziție despre raportul dintre *essentia* și *existentia*, întrucît acolo este vorba de a pregăti ceva premergător“ (în vol.: M. Heidegger, *Despre originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982, p. 334, 335).

Așa cum a precizat O. Fr. Bollnov, trebuie să facem o deosebire între *„Existenzphilosophie“* și *„Existentialismus“*. Căci acesta din urmă pune omul cu sarcinile și dificultățile sale în centrul filosofiei (*Französischer Existentialismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1965, p. 38). Pornind de la starea de fapt,

pe care o capătă în mediul francez, să nu fie considerată în continuarea „nihilismului" și „ateismului".

Pe de altă parte, nu putem să nu subliniem noul profil al „ontologiei" existențiale, la *Sartre îndeosebi,* care păstrează mai puțin patosul „metafizicii", specific elaborărilor lui Jaspers și Heidegger. Ceea ce s-a numit „existențialismul francez" este mai adecvat denumirii de „existențialism" decît orice *„Existenzphilosophie"* sau *„Seinsphilosophie"*, întrucît pune în centrul filosofării „omul" ca dificultate, ca „problematizare", într-o viziune ce-l transpune în interioritatea mitului lui Sisif.

Reprezentantul tipic al acestei reorientări în „filosofia existenței", rămîne *Jean-Paul Sartre*[2], a cărui operă[3] filosofică și literară ilus-

s-a pus în lumină ideea că, „existențialiștii francezi s-au delimitat ei înșiși ca mișcare filosofică în literatură; aceasta constituie un existențialism deoarece a dobîndit prima formă modernă de expresie filosofică în solidaritatea literară" (R. C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism,* Humanities Press/Harwester Press, 1972, p. 247).

[2] Născut la 21 iunie 1905 la Paris, Sartre și-a făcut studiile la Liceul Henri IV, între 1915—1920, apoi (1924—1928) la Școala normală superioară, tot în Paris. După o perioadă (1931—33) de profesorat la gimnaziul din Le Havre, studiază la Berlin (1933—34) filosofia germană a epocii, revenind (1934—36) la gimnaziul amintit, apoi (după prizonieratul din 1940—1941) funcționează ca profesor la: Liceul Pasteur (1941), Liceul Condorcet (1942—44); din 1945 se retrage din învățămînt și trăiește ca scriitor „liber profesionist", întreprinzînd călătorii în S.U.A. (1945), Africa și Italia (1950), Austria (1952), U.R.S.S. și China (1954—1955, împreună cu Simone de Beavoir). În 1964 refuză Premiul Nobel pentru literatură. După refuzul unei călătorii pentru conferințe în S.U.A. (1965) și refuzul de a participa la *Congresul scriitorilor de la Moscova* (1966), militează împotriva războiului din Vietnam și participă la *Tribunalul internațional,* organizat de B. Russell la Stockholm. În 1968 sprijină mișcarea studenților din Paris, apoi 1971—1973 conduce reviste și ziare de stînga. Sprijină mișcările de stînga pînă la moartea sa, survenită la 15 aprilie 1980.

[3] *Lucrări principale:* a) filosofice: *L'imagination* (1936); *La transcendence de l'ego* (1937); *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939); *L'imaginaire* (1940); *L'être et le néant* (1943); *L'existentialisme est un humanisme* (1946); *Réflections sur le chestion juive* (1946), *Saint Genet* (1952); *Questions de méthode* (1957); *Critique de la raison dialectique,* I (1960); *Les mots* (1964); *Marxisme et existentialisme* (1962); *L'Idiot de la famille* (I—II, 1971; III, 1972); b) literare: *La nausée* (1938); *Les Chemins de la liberté* (I: *L'Âge de raison,* 1945; II: *Le Sursis,* 1947; III: *La Morte dans l'âme,* 1949; IV: *La dernière Chance,* fragmente în *„Les Temps Modernes"*, nr. 49 și 50 din 1949, sub titlul: *Drôle*

Scanned with OKEN Scanner

trează un moment de seamă al evoluției gîndirii nemarxiste contemporane, marcată de tema „crizei omului" și totodată de căutarea omului.

Este semnificativ că ultimul dintre textele filosofice fundamentale[4] ale lui Sartre constituie o susținută pledoarie pentru valoarea uma-

d'amitié); Le mur (1939); *Les mouahes* (1943); *Huis clos* (1946); *Morts sans sépulture* (1946); *La putaine respectueuse* (1946); *Les jeux sont faits* (1947); *Les mains sales* (1948); *L'engrénage* (1948); *Le diable et la bon Dieu* (1951); *Kean* (1954); *Necrasov* (1956); *Les séquestrés d'Altona* (1961); *Euripide* (1965); *Les Troyennes* (1965); c) eseuri: *Beaudelaire* (1947); *Saint Genet, comédien et martyr* (1952); *Les mots* (1964); *Plédoyer pour les intellectuels* (1972); *Situations* (I, 1947; II, 1948; III, 1949; IV, V, VI, 1964; VII, 1965; VIII, IX, 1972; X, 1976).

Despre Sartre (ca filosof, în primul rînd): F. Jeanson, *Le problème morale et la pensée de Sartre* (1947); R. Campbell, *J.-P. Sartre* (1945); E. Vietta, *Theologie ohne Gott* (1944); G. Varet, *L'ontologie de Sartre* (1948); J. Wahl, *Essay sur le néant d'un problème* (în „Deucalion", *1*, 1946); H. Paisac, *Le Dieu de Sartre* (1950); P. J. R. Dempsey, *The Psycology of Sartre* (1951); J. Streller, *Zur Freiheit verurteilt* (1952); J. Möller, *Absurdes Sein?* (1959); W. Biemel, *J.-P. Sartre* (1964, cu bibliografie la zi); A. Schaff, *Marx oder Sartre?* (1964); K. Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie* (1966); W. F. Huang. *J. P. Sartre und die Konstruktion des Absurden* (1966); G. Schwappach, *Systematische Kritik der fundamental-theoretischen Grundlagen von Sartres „Das Sein und das Nichts"* (1966); L. Pollmann, *Sartre und Camus* (1967); Z. Tordai, *Existence et réalité. Polémique avec certaines thèses fondamentales de L'«Être et le Néant» de Sartre"* (1967); Magda Stroe, *Sartre și marxismul* („Revista de filosofie", 2, 1968); D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii* (1970, p. 96—119); Al. Boboc, *Aspecte din filosofia contemporană* (1970, p. 95—103); N. M. Deslias, *J.-P. Sartre et la conscience ambigue* (1972); M. Natanson, *A Critique of J. P. Sartre's Ontologie* (1973); Fr. Jeanson, *Sartre dans sa vie* (1974); R. Neudeck, *Die politische Ethik bei Sartre und Camus* (1975); P. Kempitis, *Sartre und die Frage nach dem Anderen* (1975); D. Schmidt-Schweda, *Werden und Wirken des Kunstwerke. Untersuchungen zur Kunsttheorie von J.-P. Sartre* (1975); I. Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx* (1975); Fr. George, *Deux études sur Sartre* (1976); M. Lutz-Müller, *Sartres Theorie der Negation* (1976); L. I. Filipov, *Filosofskaia antropologhia J. P. Sartre* (Moskva, 1977); I. Görland, *Konkrete Freiheit des Individuums bei Hegel und Sartre* (1978); J. Theau, *La philosophie de J.-P. Sartre* (Ottava, 1977); Chr. Howells, *Sartre's Theory of Literature* (1979); M. Gisi, *Der Begriff Spiel im Denken J.-P. Sartre*

Scanned with OKEN Scanner

nului și devine, prin moartea gînditorului, un veritabil testament spiritual. Prin dezvăluirea gîndurilor și frămîntărilor celui din urmă Sartre, textul conduce la resemnificarea unora dintre ideile fundamentale ale autorului celebrei *L'Être et le Néant* (1943) și oferă posibilități largi pentru o lectură inedită a scrierilor celui pe care Valéry

(1979); D. Hombach, *Die Grundlegung der Dialektik. J. P. Sartre als Initiator einer freien Praxis* (1980); R. Aronson, *J.-P. Sartre; Philosophy in the World* (1980); J. S. Catalano, *A. Commmentary on J.-P. Sartre's „Being and Nothingness"* (1980); Douglas Collins, *Sartre as Biographer* (1980); H. J. Silverman and Fr. A. Elliston (ed.): *J.-P. Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy* (1981); J. G. Adolf, *Sartre: Index du Corpus philosophique*, I (1981); Al. Boboc, *J.-P. Sartre și ideea valorii speranței* („Revista de filosofie", nr. 4, 1980). L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane* (1981, p. 143—154); T. Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin* (1981, p. 119—162); R. Berlinger, *Sartre's Existenzerfahrung* (1981).

Problema unei „Bibliografii-Sartre" s-a pus încă demult: R. Jolivet, *Französische Existenzphilosopjie* (Bern, 1948); Douglas, Kenneth, *A Critical Bibliography of Existentialism* (New Haven, 1950); M. Natanson, *A. Critique of J.-P. Sartre's Ontology* (Nebraska, 1951, p. 127—136 — bibliografie); W. Biemel, *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (1964, p. 172—1874). P. Mesnard, *L'idéologue J.-P. Sartre*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine.* Portraits II, 1964 (p. 1 346—1 348); *Mai recent:* F. H. Lapointe: *Bibliography on J.-P. Sartre* (în „Man and World" nr. 5, 1972; 2, 1975; 5, 1975; 1, 1981). Este de reținut că numai pînă la forma din 1975, cunoscuta cercetare întreprinsă de François și Claire Lapointe sub genericul: *Jean-Paul Sartre and his Critics: A International Bibliography* (în: *„Bibliographies of Famous Philosophers"*, ed. R. H. Limbeck, „Philosophy Documentation Center", Bouwling Green, Ohio) oferă 5000 de titluri.

Sartre a constituit, îndeosebi după anii 1968—1970, prilej de dezbatere filosofică și ideologică, care s-a oglindit în volume, reviste, studii. Dintre momentele de evocare amintim pe cele mai recente: P. Trotignon, *Tout un chacun. À la mémoire de J.-P. Sartre* (1905—1980), în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 4, 1980 (p. 433—437); „Philosophy Today" nr. 3—4, 1980 (în întregime consacrat lui Sartre, cu: „A Selective Bibliography with Notations on Sartre's Nausea, 1938—1980", ca anexă); Liberation. Édition Speciale: Sartre, avril, 1980. Și ... o evocare în afara Franței: Sartre Memoral Conference, Manchester, 8—10 July 1981.

Scanned with OKEN Scanner

Giscard d'Estaing îl consideră *„une des grandes lueurs d'intelligence de notre temps"*, iar L. Althusser — *„notre Jean Jacques Rousseau"*[5].

Ilustru scriitor și filosof, Jean-Paul Sartre lasă în urmă o operă impresionantă prin diversitatea tematică și prin finețea și profunzimea analizei, realizată fie în romane, teatru și eseuri, fie în scrieri filosofice[6].

b. Așa cum arată și ultimul său text filosofic, Sartre a fost un intelectual angajat și a militat pentru idei progresiste, pentru umanism și valoarea culturii, conturînd totodată o deschidere spre gîndirea lui Marx, care, fără să-l conducă la marxism, i-a sporit gradul de receptivitate față de nou, față de istorie și viața socială.

De fapt, numele lui Sartre „este legat de istoria Franței contemporane... există puține evenimente de după război de care numele său să nu fie legat... El nu a încetat de a chestiona lumea contemporană în numele omului și a concepției sale despre libertate[7]. Pe

[4] Vezi: „Le Nouvel Observateur", No 800, Lundi 10 mars 1980. Textul constituie prima parte a unui interviu acordat de Sartre revistei menționate: partea a II-a („Violence et fraternité) se află în No. 801, iar partea a III-a („L'histoire juive et l'antisémitisme") — în No. 802. Toate referirile în continuare privesc numai prima parte a interviului în cauză.

[5] „Le Monde", No 10954, Jeudi 17 avril 1980, p. 1, 13.

[6] Este de reținut că Sartre a scris numeroase eseuri (filosofice, literare, politice), în care se oglindește o atitudine activă a autorului față de evenimentele timpului. Majoritatea acestor eseuri e cuprinsă în: *Situations* (vol. I—XII).

Atrage atenția interviul: *Sartre par Sartre,* acordat revistei britanice „New Luft Rewiew", publicat apoi în „Le Nouvel Observateur", No 272, 1970. Așa cum s-a precizat recent (Le Drapeau Rouge, Belgique, No 91, jeudi 17 avril 1980, p. 2), împreună cu Pierre Victor (de fapt, discipolul său Benny Lévy, cum se arată în „Le Nuvel Observateur", No 800, 1980, p. 18), Sartre „a întreprins o operă fundamentală, «Pouvoir et liberté», care rămîne neterminată, ca și multe dintre scrierile sale".

În evocarea: *For Sartre (1905—1980),* Robert Lehner, editor la „Philosophy Today" (Vol. 24, No 3/4, 1980, p. 186, 248) atrage atenția asupra importanței problematicii puterii în opera lui Sartre; la aceasta conducea, de fapt, însăși teza despre poziția-cheie a responsabilității în înțelegerea omului. În același context (p. 187—237), Th. W. Busch oferă, sub titlul: *Coming to Termes with Jean-Paul Sartre. A Critical Review of Recent Books about Sartre,* o amplă cronică a ideilor în marginea lucrărilor despre Sartre apărute în perioada 1972—1980.

[7] „Le Drapeau Rouge", 17 Avril 1980, p. 2.

Scanned with OKEN Scanner

acest fond, Georges Marchais scria: „odată cu J.-P. Sartre dispare unul dintre cele mai mari spirite ale timpului nostru . . . Aportul său la gîndirea critică și la mișcarea contemporană a ideilor va marca profund viața intelectuală a secolului nostru“[8].

Evident, este necesară o apreciere mai de fond a operei sale, îndeosebi a celei filosofice. Problema unei noi lecturi a acesteia rămîne deschisă: cele ce urmează constituie doar schița uneia dintre lecturile posibile, axată mai ales pe scrierile ultimului Sartre. Căci dincolo de un Sartre al începuturilor (lucrările anilor 1936—40), aplecat spre familiarizarea cu teoria Husserl (îndeosebi cu teoria intenționalității), trebuie să marcăm încă două etape pe calea lui în fenomenologie (și în „existențialism“, bineînțeles!), și anume: a) cea a „ontologiei fenomenologice“ și, b) cea a încercărilor de a asimila aparatul conceptual al lui Marx (într-o teorie a „ansamblurilor practice“ în *Critica rațiunii dialectice* și, apoi, în încercările de a-l uni pe Marx cu Freud), ceea ce justifică ideea unui Sartre „neomarxist“ (adică: nu un nou marxism, ci receptarea gîndirii lui Marx în matca unei filosofii nemarxiste, dar nu antimarxistă).

Trebuie precizat însă că, toate influențele sînt asimilate pe terenul unei interpretări proprii a fenomenologiei în direcția „existențialismului ateu“, care — scria Sartre „declară că, dacă Dumnezeu nu există, există cel puțin o ființă în cazul căreia existența precede esența, o ființă (*être*) care există înainte de a putea să fie definită prin vreun concept; această ființă este omul sau, cum zicea Heidegger, «realitatea umană»“[9]. Acest „ateism“ nu este un nonteism, în sensul că ar căuta să demonstreze că Dumnezeu nu există; „mai degrabă el declară: chiar dacă Dumnezeu ar exista, aceasta nu ar schimba nimic“[10].

[8] „L'Humanité“, No 11087, Jeudi 17 Avril 1978, p. 1. Așa cum preciza Jean Lacroix (reprezentant al personalismului): *„il n'a pas été seulement un philosophe de l'existence mais une existant“* („Le Monde“, 17 Avril, 1980, p. 13). Este de reținut că și reprezentanți ai „noii drepte“ recunosc realismul proiectelor lui Sartre și valoarea lui: „el a fost, incontestabil, — scrie Alain de Benoist — unul dintre cei mai mari filosofi ai timpului nostru. Sînt în dezacord cu cea mai mare parte a răspunsurilor pe care el le-a dat: dar el a fost aproape singurul care a știut să pună chestiunile cele mai serioase“ (*Ibidem*).

[9] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1961, p. 21.

[10] *Ibidem*, p. 95. Ateismul lui Sartre, ca și a lui Heidegger, se situează în continuare proiectului lui Nietzsche, pentru care „omul ca produs contin-

Scanned with OKEN Scanner

c. Ceea ce s-ar numi primul Sartre, autorul unuia dintre cele mai elaborate „existențialisme“[11] cultivă formula „existențialismul este un umanism“, ale cărei coordonate sînt mărturisite de autorul însuși: „orice adevăr și orice acțiune implică un mediu și o subiectivitate umană“; „existența precede esența, sau, dacă vreți, trebuie să plecăm de la subiectivitate“; „omul nu este decît ceea ce se face“, „este responsabil de ceea ce este“; „omul este condamnat să fie liber“; „omul nu e nimic altceva decît proiectul său, el nu există decît în măsura în care el se realizează“; *„L'angoisse“* nu este „o perdea care ne-ar separa de acțiune, ci ea face parte din acțiunea însăși“; „destinul omului este în omul însuși“; „dacă este imposibil de a afla în fiecare om o esență universală care ar fi natura umană, există, totuși, o universalitate umană a condiției“; omul „se alege“ în raport „cu ceilalți“[12].

Tema centrală a celui dintîi Sartre o constituie astfel, dincolo de subiectivismul „ontologiei fenomenologice“ din *L'Être et le Néant,* definiția omului și a libertății din unghiul de vedere al unui existențialism ce înlocuiește exemplarismul conștiinței intenționale husserliene cu cel al proiectului uman. Definiția este însoțită de o amplă analiză a unor concepte centrale (ale eticii și antropologiei filosofice, cîndva!) ca: alegere; angajare („projet“); responsabilitate:

gent al naturii nu are nici o vină în raport cu un dumnezeu care ar fi *causa prima* a tuturor“; prin aceasta, „cu Nietzsche se desăvîrșește ateismul secolului al XIX-lea într-o recunoaștere a lumii ca lume. Cu aceasta el încetează de a mai fi a-teism“ (K. Löwith, *Nietzsches Vollendung des Atheismus,* în vol.: *Nietzsche. Werk und Wirkung,* hrsg. von H. Steffen, Göttingen, 1974, p. 18).

Sartre însuși a văzut problema ateismului și ca o problemă de viață, de atitudine. După relatarea lui Fr. Janson *(Sartre dans sa vie,* Éditions de Seuil, Paris, 1974, p. 15), Sartre spunea (în 1953—55): „Pentru mine, Dumnezeu a murit... a murit, însă teologia subzistă. Iată de ce consider ateismul ca pe o cucerire permanentă, un proces de laicizare progresivă“.

[11] După opinia lui E. Mounier, care consideră (*Introduction aux existentialismes,* Gallimard, Paris, 1968, p. 7.) că ceea ce unește „existențialismele“ este *„une vogue qui fait du néant l'etoffe de l'existence“.*

[12] J. P. Sartre, *Op. cit.,* p. 12, 17, 22, 24, 33, 37, 55, 62, 67, 79. Desigur, fundamentarea acestor teze se află în: *L'Être et le Néant,* care rămîne, orice s-ar spune despre „depășirea“ ei, creația filosofică fundamentală a lui Sartre. Tema alegerii se află însă și în *Cuvintele* (E.P.L.U., București, 1965, p. 150): „alegerea liberă pe care omul o face de sine însuși se identifică în mod absolut cu ceea ce se numește destinul său“.

Scanned with OKEN Scanner

libertate etc., în perspectiva unei ontologii a umanului, axată pe teza „omului-situație" sau a omului-posibilitate, justificată de autor în principal prin absolutizarea opoziției dintre generic (social) și individual în om.

Afinitățile cu Husserl și Heidegger sînt relevate de Sartre însuși: „conștiința este conștiința *a* ceva (*de quelque chose*): aceasta înseamnă că transcendența este structura constitutivă a conștiinței, adică conștiința se naște *îndreptată asupra (portée sur)* unei existențe care nu este ea-însăși. Este ceea ce noi numim argumentul ontologic"[13]. Căci conștiința „este o ființă (*être*) a cărei existență pune esența și, invers, ea este conștiința unei ființe a cărei esență implică existența .-. . Ființa e pretutindeni. Desigur, am putea aplica conștiinței definiția pe care Heidegger o rezervă *Dasein*-ului, spunînd că aceasta este o ființă pentru care problema ființării sale se află în ființa sa. Ar trebui însă să completăm și să formulăm aceasta în felul următor: «conștiința este o existență pentru care, în însăși ființa sa se pune problema ființei sale întrucît aceasta implică o ființă, alta decît ea» *(la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui)*[14].

În acest context, este introdusă discuția despre raportul dintre „ființă-în-sine" și „ființa-pentru-sine" (*"l'être-en-soit" et „l'être-*

[13] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1968, p. 28.

[14] *Ibidem*, p. 29. Formularea lui M. Heidegger: „«Esența» existentului — uman constă în existența sa... Orice esență a acestui existent este primordial ființă. De aceea, «Dasein», prin care indicăm acest existent, nu exprimă un a fi ceva, ca masă, casă, pom, ci ființa („*Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel «Dasein», mit dem wir dieses Sciende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein*" (*Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2: *Sein und Zeit*, V. Klostermann. Frankfurt am Main, 1977, p. 56—57). Așa cum a precizat J. Hyppolyte, „Sartre este, se pare, mai întîi un moralist, în tradiția moraliștilor francezi, decît un filosof. El a fost adesea apropiat de Heidegger, însă diferențele sînt mai puternice decît asemănările. M. Heidegger a scris *Sein und Zeit* ca pe o introducere la o ontologie... El a vrut să depășească orice antropologie. *Dasein*-ul este pentru el ceea ce face posibilă deschiderea, dezvăluirea existentului în lume. Tocmai această ontologie constituie scopul lui Heidegger și nu descrierea condiției umane ca atare" (*Figures de la pensée philosophiques*, II, P.U.F., Paris, 1971, p. 780).

Scanned with OKEN Scanner

pour-soi") sau: „care este relația originară a realității umane cu ființa fenomenelor sau ființa-în-sine" („*quelle est la relation originelle de la réalité humaine avec l'être des phénomènes ou être-en-soi*"), ceea ce conduce la o nouă concepție asupra libertății și acționării: căci „a avea, a face și a fi sînt categoriile cardinale ale realității umane, ele subsumează toate conduitele omului"[15].

Pentru Sartre, libertatea este, evident, condiția primă a acțiunii; pentru „realitatea umană" (*réalité humaine*), al cărei a fi este „a se alege" (*se choisir*), libertatea „nu este o existență: ea este existența omului", care „este în întregime și totdeauna liber sau nu este deloc"[16]. În esență, libertatea „este libertatea de a alege, nu însă și libertatea de a nu alege: căci a nu alege înseamnă în fapt a alege să nu alegi (*choisir de ne pas choisir*)"; se ajunge la „paradoxul libertății": „nu există libertate decît în *situație* și nu există situație decît prin libertate"[17].

Consecința tuturor analizelor se leagă structural de teza *„fiind condamnat să fie liber* omul poartă pe umerii săi greutatea lumii întregi: el este responsabil de lume și de el însuși, întrucît e un fel al lui a fi" („*l'homme, étant condamné à être libre, porte les poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être*")[18]. Dar „o ființă-care-nu este-ceea ce-este și care-este-cea-care-nu alege, ca ideal-de a fi-să fie-ceea ce-nu-este și să-nu fie-ceea ce-este, ea alege altfel nu de a relua, ci de a se îndepărta, nu de a coincide cu sine, ci de a fi totdeauna la distanță de sine" (*„une être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qu'il-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se reprendre, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi*")[19].

Teoria sartreană a libertății (marcînd dialectica contextului: alegere-responsabilitate-libertate) se circumscrie astfel unei viziuni idea-

[15] J. P. Sartre, *Op. cit.*, p. 219, 507.

[16] *Ibidem*, p. 516.

[17] *Ibidem*, p. 561, 569. „Realitatea umană întîlnește pretutindeni rezistențe și obstacole pe care nu le-a creat; dar acestea nu au sens decît în și prin alegerea liberă care *este* realitatea umană" (*Ibidem*, p. 569—570).

[18] *Ibidem*, p. 639. Așa cum observa W. Biemel (*Op. cit.*, p. 117), Sartre „transpune faptul aruncării (*Geworfenheit* al lui Heidegger) asupra esenței libertății însăși: că exist ca esență liberă, pentru aceasta nu pot să hotărăsc eu, ci sînt de-a dreptul condamnat".

[19] J. P. Sartre, *Op. cit.*, p. 722.

Scanned with OKEN Scanner

liste și antideterministe. Refuzul justificat al modelului clasic, laplacean al determinismului este extins asupra oricărui determinism. De aici, consecința nu putea fi decît transformarea filosofării asupra proiectului de problematizare din om într-o filosofie a alegerii-eșec, a neîmplinirii.

d. Experiența acestei ontologii a libertății-problemă este parțial depășită în *Critica rațiunii dialectice,* în care Sartre încearcă să cuprindă unitar socialul și individualul, sub influența teoriei praxisului a lui Marx, el introducînd teoria „ansamblurilor practice"[20].

[20] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (Précédé de Question de méthode),* Tome I: *Théorie des ensambles practiques.* Gallimar, Paris, 1960, pp. 165—378. Deschiderea spre gîndirea lui Marx este însoțită de frecvente critici la adresa marxismului.

Tocmai pe acest fond apar și reflecțiile sale cu privire la raporturile de complementaritate dintre existențialism și marxism. Iată un text în acest sens: „Începînd din ziua în care cercetarea marxistă va considera dimensiunea umană (adică, proiectul existențial) ca fundament al Cunoașterii *(Savoir)* antropologice, existențialismul nu-și va mai avea rațiune de a fi: absorbit, depășit și conservat de mișcarea totalizantă a filosofiei, el va înceta de a fi o cercetare *(enquête)* particulară pentru a deveni fundamentul oricărei cercetări" (*Op. cit.,* p. 111).

Încă într-o scrisoare către R. Garaudy, în 1959, Sartre spunea: „în fapt, am considerat totdeauna metodele fenomenologiei și sesizările proiectelor existențiale ca pe niște excelente instrumente de lucru pentru a apropia chestiunea fundamentală a praxisului": „ca un cadru formal al oricărei gîndiri filosofice de astăzi, marxismul îi este (existențialismului — *n.n.*) indispensabil. Înțeleg prin marxism materialismul istoric, care presupune o dialectică internă a istoriei, și nu materialismului dialectic" (*Perspectives de l'homme,* P.U.F. Paris, 1959, p. 111, 112).

Așa cum s-a observat, „concepția filosofică a lui Sartre este un *antiphysis,* o negare de principiu a valabilității oricărei filosofii a naturii. La el nu poate fi vorba nicidecum despre o sprijinire a ontologiei umanului pe ontologia naturii și nici a raționalității socialului pe o raționalitate sau legitate a naturii... Teoria sartreană a praxisului vrea să fie și o nouă dialectică, o dialectică lipsită de determinism" (T. Gideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin,* Editura „Junimea", Iași, 1981, p. 132, 133).

Sartre rămîne astfel departe de punctul de vedere al lui Marx. Această rămînere este și mai evidentă în înțelegerea problematicii înstrăinării. Căci „teoria lui Sartre despre înstrăinare pleacă de la problematica fundamentelor, însă, în opoziție cu Marx, pentru care înstrăinarea este considerată ca

Scanned with OKEN Scanner

În continuarea acestui proiect (care a rămas în deschidere), Sartre a pus apoi și mai hotărît problema relațiilor sale cu Marx, și cu marxismul[21], subliniind, în acest context, importanța determinărilor sociale pentru „proiectul" uman. „După război — scrie Sartre — a început *adevărata experiență, aceea a societății* (*subl. n.*). Cred că pentru mine era necesar să trec întîi prin mitul eroismului. Trebuia ca cel dinainte de război, un soi de individualist egoist, stendhalian, să fie scufundat, fără voia lui în istorie, păstrîndu-și posibilitatea de a spune da sau nu; am interpretat apoi problemele inextricabile de după război, ca un om totalmente condiționat de existența sa socială, totodată suficient de capabil de a decide, asumîndu-și această condiție și devenind responsabil. Ideea pe care n-am încetat niciodată să o dezvoltăm este responsabilitatea fiecăruia față de ceea ce întreprinde, chiar dacă nu poate decît să-și asume această responsabilitate"[22].

Voluminoasa lucrare *L'Idiot de la famille* continuă, de fapt, orientarea marcată mai sus, înlocuind noțiunea de conștiință cu cea de *trăit* (*vécu*), prin care încearcă să asimileze și experiența psihanalizei (în mod critic însă, întrucît *trăitul,* susceptibil nu de cunoaștere, ci de comprehensiune, depășește ambiguitatea „faptului psihic" studiat de psihanaliză, implică intenționalitatea).

Orientarea spre „obiectiv", spre sfera socialului este evidentă: „În definitiv, un om nu este niciodată un individ: ar fi mai nimerit să i se spună un *univers singular:* totalizat și, tocmai de aceea, universalizat de propria sa epocă, el o retotalizează, reproducîndu-se în ea ca singularitate. Universal, datorită universalității singulare a istoriei umane, singular prin singularitatea universalizantă a proiectelor

un fapt al economiei naționale, el nu consideră tema din acest unghi de vedere, ci din acela al unei antropologii filosofice, dezvoltată în conexiune cu o ontologie a reificării" (I. K n e c h t, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx.* A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975, p. 266).

[21] *Sartre par Sartre,* în: „Le Nouvel Observateur", No 272, Janvier, 1970, p. 40—50.

[22] *Ibidem,* p. 41. Textul continuă astfel: „Cred că un om poate întreprinde ceva după cum a devenit. Este definiția pe care o dau acum libertății: mica mișcare care face dintr-un individ totalmente condiționat social o persoană care nu restituie totalitatea a ceea ce a primit în condiționarea sa". Limitele apropierii lui Sartre de dialectica praxisului au fost subliniate corect, credem, de V. v o n W r u b l e w s k y (*Jean-Paul Sartre. Theorie und Praxis eines Engagements.* Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt am Main, 1977, pp. 67—81).

Scanned with OKEN Scanner

sale, el impune a fi studiat pornind simultan de la ambele capete. Va trebui să găsim o metodă adecvată“[23].

e. În acest context al deschiderilor lui Sartre se situează, evident, și ultimul său text filosofic fundamental, în care intervine un elogiu al speranței, mai puțin de așteptat, într-adevăr, după elaborările din *L'Être et le Néant*, inteligibil însă în lumina dezvoltărilor ulterioare „ontologiei fenomenologice“[24].

Cum justifică Sartre *ideea valorii speranței?* Se potrivește ea mai bine decît ideea de eșec pentru înțelegerea proiectului uman? În orice caz, Sartre însuși oferă elementele unei lecturi unitare a operei sale sub genericul: „cred că au puțină importanță contradicțiile mele, căci am rămas totdeauna pe una și aceeași linie“ (*„je pense que mes contradictions importaient peu, que malgré tout je suis toujours resté sur un ligne continue“*)[25].

În acest spirit, Sartre explică și coprezența eșecului și a speranței în proiectul uman: „am gîndit totdeauna că fiecare trăiește cu speranța, adică fiecare crede că, ceva ce el a întreprins (sau care-l privește, pe el sau grupul social de care aparține) este pe cale de a se realiza, se va realiza și îi va fi favorabil, atît lui cît și celor care constituie comunitatea lui ... *în maniera de a acționa există speranța (subl. n.),* adică faptul însuși de a pune un scop *(fin)* ca trebuind să fie realizat“[26].

[23] J. P. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Vol. I, Gallimard, Paris, 1971, p. 7—8. În continuare textului citat, Sartre precizează: „I-am formulat principiile în 1958 (e vorba de „Question de méthode“ — *n.n.*) și nu voi mai repeta ce am spus atunci: prefer să arăt, de cîte ori va fi necesar, cum se conturează această metodă în chiar timpul lucrului pentru a respecta exigența obiectului“.

[24] Rămîne o problemă deschisă, credem, o lectură mai atentă a lucrării *L'Être et le Néant,* îndeosebi sub aspectul problemelor puse și mai puțin al modului de a pune problemele. Incontestabil, soluțiile de bază au fost amendate după aceea, dar nu trebuie neglijată latura de continuitate. Este și ideea pe care o sugerează textul *L'espoir maintenant.*

[25] J. P. Sartre, *L'espoir maintenant,* p. 56.

[26] *Ibidem,* p. 19. Întrebat ce crede astăzi despre eșec, Sartre spune: „nu am pierdut niciodată această idee de eșec, deși ea pare să fie în contradicție cu însăși ideea de speranță. Nu trebuie să uităm că eu nu am vorbit de speranță în epoca lucrării *Existență și Neant,* ci numai mai tîrziu mi-a venit *ideea valorii speranței (subl. n.).* Nu am înfățișat niciodată însăși speranța ca pe o iluzie lirică, ci am considerat totdeauna ... că este o manieră de a sesiza țelul (fin) pe care mi l-am propus ca putînd să fie realizat (*Ibidem*).

Scanned with OKEN Scanner

De fapt, ideea de eșec privește „ceea ce s-ar putea numi un scop absolut"; ceea ce nu se spune în *Existență și Neant* este „că fiecare om, dincolo de țelurile teoretice sau practice pe care le are în orice moment... are un țel pe care l-aș numi transcendent sau absolut, în raport de care au sens toate țelurile practice. Sensul acțiunii omului este astfel acest țel, variabil după oameni de altfel, dar care are particularitatea că e absolut. Speranța se leagă de acest țel absolut, ca de altfel și eșecul, în sensul că veritabilul eșec privește acest țel"[27].

În esență deci, speranța este o dimensiune a acțiunii umane, ca și eșecul, de altfel. Speranța nu se leagă de ceea ce este absolut în țel (scop) eșecul privește țelul (scopul) absolut. Se produce în dinamica vieții un echilibru între *eșec* (formă de manifestare a inevitabilului în viața umană) și *speranță* (forma de desfășurare a unei finalități în proiectul umanului). Eșecul privește viața umană sub aspectul rezultatelor, al împlinirii (în sensul că e o neîmplinire, o nereușită), speranța privește acțiunea de împlinire, de afirmare a umanului, adică proiectul.

Sartre însuși spune: „păstrez ideea că viața umană se manifestă ca un eșec", dar „sînt totuși obligat să constat astăzi... că o caracteristică esențială a acțiunii întreprinse... este speranța. Aceasta înseamnă că nu pot să întreprind o acțiune fără a socoti că o voi realiza... căci speranța este în însăși natura acțiunii, adică, fiind în același timp speranță, acțiunea nu poate să fie în principiul său sortită eșecului absolut și sigur"[28]. Aceasta nu înseamnă că ea (speranța) trebuie să realizeze în mod necesar scopul, ci numai că „trebuie să se prezinte în realizarea acestuia, situată ca viitor. Căci există în speranța însăși un fel de necesitate. Ideea de eșec nu are un fundament profund în sine, în acest moment: în schimb, speranța, întrucît este raport al omului cu scopul său, raport ce există și dacă scopul nu este atins, este ceea ce rămîne cel mai prezent în gîndurile mele"[29].

Preocuparea lui Sartre se orientează tot mai mult spre definirea omului prin acțiune și în istorie, dincolo de așa-numita „esență

[27] *Ibidem*, p. 56.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*. Ca atare, eșecul „nu este în mod ineluctabil legat de poziția scopului în elementul absolutului" (*Ibidem*). Căci în istorie, în „evoluția prin acțiune", „reușitele parțiale, locale, dificil de descifrat de către cei ce desfășoară un travaliu, sînt cele care, din eșec în eșec, realizează un proces" (*Ibidem*, p. 58).

Scanned with OKEN Scanner

umană". Semnalîndu-i-se „dificultatea de a înțelege și de a trăi în același timp eșecul și sensul", de a păstra ideea de scop, marele gînditor pune în lumină poziția centrală a omului în realizarea unei vieți umane. „Pentru mine — scria Sartre — nu există esență *apriori* și, ca atare, ce este un om nu este încă stabilit. Nu sîntem oameni desăvîrșiți (*complètes*), ci ființe care ne zbatem pentru a ajunge la raporturi umane și la o definiție a omului... Căutăm să trăim laolaltă, ca oameni, și să fim oameni... Altfel spus, țelul nostru este de a ajunge la o stare veritabilă în care fiecare persoană să fie un om și colectivitățile să fie în mod egal umane"[30].

f. În contextul gîndirii sartreene, acest ultim text[31] filosofic, dominat de teza: *„je crois que l'espoir fait partie de l'homme"*, oferă

[30] *Ibidem*, p. 58. Viziunea asupra umanului sub specia speranței prilejuiește o subliniere a rolului intelectualului astăzi. Sartre păstrează preferința sa pentru forțele de stînga: „această cercetare a scopurilor sociale adevărate ale moralei merge împreună cu ideea de a regăsi un principiu pentru stînga așa cum este ea astăzi" (*Ibidem*, p. 57).

Încă mai devreme, Sartre scria: „intelectualul este omul care ajunge la conștiința opoziției, în el și în afara lui, între cercetarea adevărului practic (cu toate normele pe care le implică) și ideologia dominantă (cu sistemul ei de valori tradiționale)"; „prin însăși contradicția sa, el devine păzitorul *democrației:* el contestă caracterul absract al drepturilor «democrației» burgheze nu pentru că vrea să le suprime, ci pentru că vrea să le completeze prin drepturile concrete ale democrației socialiste, conservînd, în orice democrație, adevărul *funcțional* al libertății" *(Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, Paris, 1972, p. 40—41; 82—83).

[31] În cele de mai sus ne-am referit numai la cîteva aspecte, îndeosebi legate de o înțelegere unitară a operei lui Sartre. Rămîn încă elemente noi de analizat, îndeosebi cele ce privesc morala și opțiunile politice ale autorului, preocupat „de a afla un viitor al societății"; mai mult, Sartre face declarații semnificative: „am nevoie de oameni reuniți, trebuie să presupunem un număr de oameni care luptă" (*„j'ai besoin d'hommes réunis"; „il faut supposer un corp de gens qui luttent"* — J.-P. Sartre, *L'espoir maintenant*, p. 58).

Rămîne, de asemenea, de studiat, în comparație cu însăși creația literară a lui Sartre concepția sa despre creație. Pentru introducere în această tematică: D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii* (1970, p. 96—119); D. Schmidt-Schweda, *Werden und Wirken des Kunstwerks. Untersuchungen zur Kunstheorie von J. -P. Sartre* (1975); G. Marpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, II (1976, p. 339—345). Pe baza traducerilor de pînă acum în limba română *(Cuvintele*, 1965; Baudelaire, 1969; *Teatru*,

Scanned with OKEN Scanner

coordonatele esențiale ale unei lecturi unitare a operei și evidențiază totodată frămîntările de o viață ale unui intelectual angajat pe direcția unor idealuri progresiste, umaniste.

Noua modalitate a speranței ca principiu pune și „ontologia fenomenologică", de fapt ontologia umanului, a libertății, într-o nouă lumină și face ca întîlnirea cu Sartre să devină o necesitate pentru orice experiență veritabilă a gîndirii.

g. În același perimetru de gîndire „atee" se înscriu încă: *Simone de Beauvoir* (n. 1908)[32] și *Albert Camus* (1913—1960)[33], participanți, în modalități diferite, bineînțeles, la realizarea noului tip de creație literară dominat de tema absurdului.

I—II, 1969; *Greața*, 1981), cititorul își poate face o părere generală despre opera lui Sartre. Un studiu mai de fond unitar, al acesteia a devenit o necesitate.

[32] *Lucrări principale: L'Invitée* (roman, 1943); *Le Sang des autres* (roman, 1944); *Pyrrhus et Cinéas* (eseu, 1944); *Les Bouches inutiles* (teatru, 1945); *Tous les hommes sant mortels* (roman, 1947; în românește: *Toți oamenii sînt muritori*, Editura Univers, 1976); *Pour une morale de l'ambiguité* (eseu, 1947); *L'Amérique au jour le jour* (1948); *L'Existentialisme et la sagesse des nations* (eseu, 1948); *Le Deuxième Sexe* (1949); *Les Mandarins* (roman 1954); *Privilèges* (eseu, 1955); *La langue marche, essai sur Chine* (1957); *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958; în românește: *Memoriile unei fete cuminți*, E.P.L., 1965); *La Force de l'âge* (1960); *La Force des choses* (1963); *Une morte très douce* (1964); *Les belles images* (1966); *La Viellesse* (1970).

Despre S. de Beauvoir: Geneviève Gennari, *Simone de Beauvoir* (Paris, 1958), T. Ghideanu, *Percepție și morală în fenomenologia franceză* (București, 1979).

[33] *Lucrări principale: La Mort heureuse* (roman, 1937); *Caligula* (teatru, 1938); *L'Étranger* (roman, 1942); *Le Mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde* (1943); *Le Malentendu* (teatru, 1943); *Lettres à un ami allemand* (1943); *Remarque sur la révolte* (1945); *La Peste* (1947); *Actuelles, I* (articole și conferințe, 1950); *L'Homme revolté* (1950); *Actuelles II* (cronici, 1953); *La Chute* (povestire, 1956); *L'Exil et le Royaume* (1957); *Actuelles II* (1958).

În limba română s-au tradus: *Străinul; Ciuma* (1968); *Fața și reversul; Nunta; Căderea; Exilul și împărăția* (1968); *Mitul lui Sisif* (1969); *Teatru* (1970): *Caligula; Neînțelegerea; Starea de asediu; Cei drepți; Răscoală în Asturia, Caiete* (I—VI, 1935—1948; în 1971); *Eseuri* (1976).

Despre Camus: Germaine Brée, *A. Camus. Gestalt und Werk* (1960); L. Pollmann, *Sartre und Camus* (1967); P. Kamptis, *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus u. Humanismus A. Camus* (1968); D. Ghișe,

Scanned with OKEN Scanner

În măsura în care reproiectează problematica tipică existențialismului francez, punînd accent pe prezența omului într-o trăire concretă, credo-ul acestor prelungiri „existențiale" îl exprimă adecvat Camus, prin apelul la Kirilov (personaj din *Demonii* lui Dostoievski). „Partizan el însuși al sinuciderii logice" — preciza Camus, — Kirilov „simte că Dumnezeu e necesar și că el trebuie să existe. Dar totodată știe că Dumnezeu nu există și că nu poate exista"; „raționamentul e de o claritate clasică. Dacă Dumnezeu nu există, Kirilov este Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu există, Kirilov trebuie să se omoare, Kirilov trebuie deci să se omoare pentru a fi Dumnezeu. E o logică absurdă, dar este tocmai cea care trebuie. Interesant este însă a da un sens acestei divinități aduse pe pămînt"[34].

Existențialismul francez și problemele eticii (1970, p. 78—96); A. Rühling, *Negativität bei Camus* (1974); I. de Méglia, *Antireligiosität u. Kryptotheologie bei A. Camus* (1975); N. Balotă, *Lupta cu absurdul* (București, 1971, p. 269—374); E. Stere, *Din Istoria doctrinelor morale,* vol. 3. (București, 1979, p. 260—268; T. Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin* (1981, p. 185—209).

[34] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* E.P.L.U., București, 1969, p. 111, 112. Ce înseamnă „a da un sens", ne-o arată însuși *Mitul lui Sisif:* „Zeii îl osîndiseră pe Sisif să rostogolească într-una o stîncă pînă în vîrful unui munte, de unde piatra cădea adusă de propria ei greutate. Socotiseră cu oarecare dreptate *că nu-i pedeapsă mai crîncenă ca munca zadarnică și fără speranță*"; „s-a înțeles fără îndoială că Sisif este eroul absurd, atît prin pasiunile cît și prin chinul său" (*Ibidem,* p. 217, 128).

Este, totuși, acest mit *o căutare a unui sens al vieții,* în mod independent, *printr-un „destin personal"*, nu transcendent? Textul justifică aici un răspuns afirmativ, ceea ce justifică totodată tragismul (în ordinea „practică") și „ateismul" (în ordinea „teoretică"): „Acest mit este tragic pentru că eroul său e conștient. Într-adevăr, care ar fi chinul lui dacă la fiecare pas ar fi susținut de speranța în izbîndă?"; „toată bucuria tăcută a lui Sisif e aci. Destinul său îi aparține. Stînca lui este lucrul lui" (*Ibidem,* p. 129, 130).

Așa cum s-a precizat, „după cugetătorul francez, a refuza un sens vieții nu înseamnă că ea nu trebuie trăită. Absurditatea vieții nu cere să i te sustragi" (T. Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin,* p. 187). Problematica centrală a „absurdului" se situează în matca „depășirii nihilismului", care este „problema arzătoare a contemporaneității (O. Fr. Bollnow, *Französischer Existenzialismus,* W. Kohlhammer, 1965, p. 182).

Această „depășire" constituie, în fond, o adîncire a ateismului și a situării în „destinul personal".

Scanned with OKEN Scanner

Dezvoltările anterioare atrag astfel atenția asupra concretizării problematicii „existențiale" la problematica omului, mai exact, a omului contemporan, omul condiției înstrăinate, care nu se poate regăsi și, mai ales, nu poate afla criterii de acționare. Este ceea ce exprimă Camus însuși, prin al său „Caligula", conducînd la ideea echivalenței actelor umane: lui Cherea, care spune: „Cred că unele fapte sînt mai frumoase decît altele", Caligula îi răspunde: „Iar eu cred că toate sînt la fel"[35].

Revine aci tema nihilismului (în sens etic, dostoevskian), așa cum se vede și în „morala ambiguității"; „atitudinea nihilistă manifestă un anumit adevăr; ambiguitatea condiției umane este prin ea dovedită; dar eroarea constă în aceea că ea definește omul nu ca existența pozitivă a unei lipse, ci ca o lipsă în inima existenței"[36].

Din acest epilog la dezvoltările „existențiale" situate în continuarea deschiderii propuse de Sartre rezultă o apropiere a dezbaterii problemelor puse de Kierkegaard, Nietzsche și Heidegger de condiția specifică a „crizei omului" în lumea contemporană. Aici devine și mai evident sensul căutării „omului" în existențialism.

5. ALTE FORME. N. ABBAGNANO. P. TILLICH. K. BARTH

a. Pluralismul „existențialismelor" angajează încă: 1) o „pozitivare" (prin Abbagnano) și 2) o reconstrucție în orizontul teologiei protestante, în două forme: „teologia dialectică" sau „teologia crizei" (K. Barth, Fr. Gogarten, Ed. Thurneysen, G. Merz, E. Brunner, R. Bultmann) și „teologia protestantă" întemeiată pe tradițiile idealismului german (Fichte, Schelling) și influențată de E. Troeltsch și A. Schweitzer: P. Tillich și ideea unei „teologii a culturii". În spațiul american (în care Tillich însuși și-a elaborat opera de maturi-

[35] A. Camus, *Caligula,* în: *Teatru,* Editura Univers, 1970, p. 69. În dialogul cu Caesonia, Caligula dă o replică ce conține aceeași idee:... „execuțiile sînt de importanță egală, ceea ce demonstrează că de fapt n-au nici una" (*Ibidem,* p. 32).

[36] Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté,* Gallimard, Paris, 1966, p. 82. *Analiza acestei tematici* în: E. Stere, *Din Istoria doctrinelor morale,* vol. 3, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979, p. 268—278; T. Ghideanu, *Percepție și morală în fenomenologia franceză (M. Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir).* Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 161—277.

Scanned with OKEN Scanner

tate) s-a vorbit chiar de „curentul «*God is dead*» (Dumnezeu a murit)", reprezentat de Alitzer, Van Burren, Vahanian[1].

Ceea ce s-a numit „existențialismul pozitiv" este reprezentat îndeosebi de *Nicola Abbagnano*[2] (n. 1901), după care: a) „existența" este „căutarea ființei în care este angajat omul" și b) orice „decizie existențială autentică" reprezintă o încercare de „a funda în actual" o unitate între trecut și viitor, unitate în care se înfăptuiește „sensul deciziei". Așa cum s-a precizat, constatăm la Abbagnano că, „prin actul deciziei existențiale, omul se individualizează ca parte a lumii,

[1] Vezi N. I. Maris, *Din istoria existențialismului american și spaniol*, în vol. *Aspecte din filosofia contemporană*. Editura Academiei, București, 1970, p. 139. Autorul analizează pe larg poziția lui Tillich, în raport cu „teologia dialectică", de fapt, „școala modernă protestantă", și cu orientarea „Dumnezeu a murit", precizînd că, în opera autorului *Teologiei credinței* „domină — deși într-o puternică factură teologică — aprecierile optimiste asupra viitorului omenirii" (*Ibidem*, p. 146). Tillich însuși scria: „În om este posibilă victoria finală asupra timpului; el este în stare de a avea istorie și de a transcende chiar moartea tragică a familiilor și a națiunilor... Întrucît este capabil de aceasta, omul reprezintă victoria potențială asupra timpului, nu numai victoria actuală" (P. Tillich, *Theology of Culture*, ed. by R. C. Kimball, Oxford University Press, Inc., 1959, p. 31).

Ar mai fi de tratat aici și *Martin Buber* (1878—1965), filosof al religiei și sociolog, a cărui poziție filosofică proprie și-a găsit expresia încă în lucrarea: *Ich und Du* (1922), în care pune în atenție coprezența „Eului" și a „Celuilalt" în „lume", Dumnezeu fiind „*das ewige Du*". Alte lucrări: *Das Problem des Menschen* (1948); *Urdistanz und Beziehung* (1951); *Bilder von Gut u. Böse* (1952); *Schriften über das dialogische Prinzip* (1954); *Schuld u. Schuldgefühle* (1958); *Logos* (1960). *Gesammelte Schriften in 3 Bänden*, 1962—64.

[2] *Lucrări principale: Il principio della metafizica* (1936); *La struttura dell' esistenza* (1939); *Introduzzione all' esistenziallismo* (1942, ed. 3-a, 1967); *Esistenziallismo positivo* (1948); *Filosofia, religione e scienza* (ed. 2-a, 1967); *Storia della filosofia* (3. vol., 1958, 1967); *Dizionario di filosofia* (1960); *Possibilità e libertà* (1956); *La struttura della scienza* (1962); *Problemi di sociologia* (ed. 2-a, 1967).

Despre Nicola Abbagnano: G. Di Napoli, *N. Abbagnano e la problematica dell'essere* (1953); M. A. Simona, *La notion de liberté dans l'existentialisme positive de N. A.* (1962); A. Dentone, *La posibilità in N. A.* (1971); N. I. Mariș (*Studii de istoria filosofiei universale* (1970); B. Maiorca, *Biblgr. di e su N. A.* (1974). *Bibliografie în:* Sovremenîi ekzistențialism (p. 355—396); N. I. Mariș (*Op. cit.*, p. 204—215).

Scanned with OKEN Scanner

ca ordine și *ca parte coprezentă*", ceea ce implică „ideea acceptării lumii", dar și a limitelor și insuficienței umane"[3], care trebuie cercetate „pozitiv". Cu aceasta se deschide posibilitatea „fuziunii existențialismului cu știința", deoarece cercetarea este „o considerare spațială a corporabilității omului și lumii"[4].

Făcînd rezerva că prin aceasta nu am epuizat sfera „existențialismelor"[5] și menționînd din categoria „existențialismelor" pe bazele „teologiei protestante" pe Paul Tillich (1886—1965)[6] și ideile direc-

[3] N. I. Mariș, *Tendințe în existențialismul „pozitiv" italian*, în: *Studii de istorie a filosofiei universale*, Vol. III. Editura Academiei, București, 1974, p. 206.

[4] *Ibidem*, p. 207.

[5] N. I. Mariș, atrage atenția (în: *Op. cit.*, p. 199—203; 215—238) asupra complexității existențialismului italian, american și japonez. Despre acesta, mai pe larg în: *Sovremenîi ekzistențialism* (Moskva, 1966, p. 355—560); *Burjuaznaia filosofia XX veka* (Moskva, 1974, p. 216 urm.); *Noveișie teceniia i problemîi filosofii b. F.R.G.* (red. B. T. Grigorian, Moskva, 1978, p. 27—129).

[6] Teolog și filosof, profesor la Halle (1916), Berlin (1919), Marburg (1924), Dresda (1925), Frankfurd a.M. (1929), apoi, după 1933, la New York, Chicago, Boston, din 1948 adesea ca oaspete în Europa (Hamburg, îndeosebi). *Lucrări principale: Mistică și conștiință a vinovăției în dezvoltarea filosofică a lui Schelling (Mystik und Schuldbewustsein in Schellings philos. Entwicklung*, 1912); *Mase și spirit, Studii asupra filosofiei maselor (Masse u. Geist. Studien zur Philosophie der Masse*, 1920); *Sistemul științelor după obiecte și metode (Das System der Wissenschaften nach Gegenständen u. Methoden*, 1923); *Idei pentru o teologie a culturii* (1921, ed. 2-a, 1924); *Biserică și cultură (Kirche u. Kultur*, 1924); *Filosofia religiei (Religionsphilosophie*, in Dessoirs „Lehrb. der Philosophie", II, 1925); *Starea religioasă a prezentului (Die religiöse Lage der Gegenwart*, 1926); *Kairos, Despre starea și devenirea spiritului (Kairos, Zur Geisteslage und Geisteswerdung*, 1926; vol. II, 1929); *Demonicul (Das Dämonische*, 1926); *Realizarea religioasă (Die religiöse Verwircklichung*, 1928); *Protestantismul, ca critică și formă (Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, 1929); *Religie și cultură (Religion und Kultur*, 1925); *Principiul protestant și situația proletară (Protestantische Prinzip und proletarische Situation*, 1931); *Hegel und Goethe* (1932); *Decizia socialistă (Die sozialistische Entscheidung*, 1933, ed. 2-a, 1948); *Era protestantă (The Protestant Era*, 1948); *Nesiguranța fundamentelor (The Shaking of the Fundations*, 1948); *Teologia sistematică (Systematic Theology*, 3 vol., 1951); *Curajul de a exista (The Courage To Be*, 1952); *Iubire, putere și dreptate (Lowe, Power, and Justice*, 1954); *Noua existență (The New Being*, 1955); *Religie biblică și cercetarea realității ultime (Biblical Religion and the Search for Ultimate*

Scanned with OKEN Scanner

toare ale operei sale[7], ne vom opri, pe scurt, desigur, la reprezentantul cel mai tipic al „teologiei dialectice": *Karl Barth* (1886—1968)[8], a cărui operă[9] a trezit interesul gîndirii contemporane față de Kierkegaard și de „problematica existențială" și a elaborat principiile cunoscutei „teologii dialectice".

Reality, 1955); *Dinamica credinței (Dynamics of Faith*, 1957); *Teologia culturii (Theology of Culture*, 1959); *Moralitate și dincolo de ea (Morality and Beyond*, 1963); *Eternul prezent (The Eternal Now*, 1963).

Despre Tillich: E. Küppers, *Zur Religionsphilosophie Tillichs* (1931); R. Killen, *The Ontological Theology of P.T.* (1956); Ch. W. Kegley, *R. W. Bretali* (ed.), *The Theology of P.T.* (1956); W. Leibrecht (ed.), *Religion and Culture: Essays im Honor of P.T.* (1959); B. Martin, *The Existentialist Theology of P.T.* (1962); K. -D. Nörenberg, *Analogia imaginis Der Symbolbegriff bei P.T.* (1966); S. Horuna, *Tillich's Doctrine of God in Comparison with Kant's* (1967); N. I. Mariș, *Din istoria existențialismului american și spaniol* (în: *Aspecte din filosofia contemporană*, 1970, p. 121—149); J. W. Mödlhammer, *Kirche und Welt bei P.T.* (1971); *Burjuaznaia filosofia XX veka* (Moskva, 1974, p. 291—312); O. T. Bilnite, *Kritika fideizma v filosofkoi konțepții P. T.* (în: *Kritika sovremenogo filosofkogo fideizma*, Moskva, 1975, p. 66—123); E. Rölink, *Geschischte u. Reich Gottes. Philosophie u. Theologie der Geschischte P. T's* (1976); R. Mokrosch, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit u. Ethik in der philos. Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs* (V. Klostermann, — Fr. a. Main, 1976).

[7] În principal, Tillich pornește de la Fichte, Schelling și Troeltsch și vrea o restructurare a „teologiei protestante" tocmai în acest spirit. Căci „o filosofie a libertății orientată teologic este ceea ce constituie motorul întregii dezvoltări filosofice a lui Schelling și, ca urmare, a începuturilor filosofiei religiei a lui P. Tillich" (R. Mokrosch, *Op. cit.*, p.V). Tillich pune însă în prim plan ideea: „curajul este autoafirmare «în ciuda a orice» *(in spite of)*" și, de aceea „cu toate că, pentru ontologia curajului este necesar să includă ontologia anxietății, numai în lumina ontologiei curajului devin vizibile unele aspecte fundamentale ale anxietății" (P. Tillich, *The Courage to Be*, în: *Dimensions of Faith. Contemporary Prophetic Protestant Theology*, ed. by W. Kimmel and G. Clive, Twayne Publishers, Inc., New York, 1960, p. 456, 459).

[8] Teolog elvețian, născut la Basel (10 mai 1886), studii teologice la Berna (1904), Berlin (1906), Marburg și Tübingen (1907); profesor de „teologie reformată" la Göttingen (1921—1925), de „dogmatică" la Münster (1925—1929) și de „teologie sistematică" la Bonn (1930—1935), de unde a fost suspendat în 1934, apoi (1935) chemat la Basel. A revenit ca „invitat" în anii 1946 și

Programul „teologiei dialectice", formulat de K. Barth, împreună cu Thurneysen, Gogarten și G. Merz (ca redactor al revistei „Zwischen den Zeiten"), în 1922, are la bază celebra *Römerbrief* a lui K. Barth și preconizează: „o teologie a cuvîntului" în opoziție cu „teologia pozitiv-liberală sau liberal-pozitivă a neoprotestantismului" de

1947. Din 1961 — călătorii de studii în S.U.A., 1962—1966; după alegerea ca „senator de onoare" al Univ. din Bonn (1966) și seminarii la Vatican (1967), moare la Basel, la 10 decembrie 1968. Atrage atenția atitudinea umanistă a lui K. Barth, care, departe de a răspunde chemării la o *„Reichskirche"*, lansată de naziști în 1933, a luat atitudini prin lucrarea: *Theologische Existenz heute* (1933) față de amestecul ideilor politice, precizînd: „ceea ce am eu de spus în legătură cu aceasta este simplu: necondiționat și fără reținere, spun *Nu* spiritului și literei acestei doctrine" (vezi: K. Kupisch, *Karl Barth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1972, p. 80). Este de menționat că, în 1963, lui K. Barth i s-a acordat la Copenhaga „Premiul Sonning" pentru „merite deosebite în cultura europeană", situîndu-l astfel alături de: W. Churchil; N. Bohr; B. Russell; I. Strawinsky; Alvar Alto ș.a.

[9] Lucrări principale: *Scrisoare romană (Der Römerbrief*, 1918; 2. völlig veränderte Aufl., 1922; 5. Aufl., 1929; Neudruck, 1963); *Cuvîntul lui Dumnezeu și teologia (Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924); *Dogmatica creștină în proiect (Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, 1. Band, 1927); *Teologia și biserica (Die Theologie und Kirche*, 1928); *Fides quaerens intellectum* (1931, 2. Aufl., 1958); *Dogmatica creștină. Patru părți principale în 13 volume (Die Christiliche Dogmatik. Vierhauptteile in 13 Bänden 1932—1967); Existența teologică astăzi (Theologische Existenz heute*, 1933, 9. Aufl., 1934!); *Credo* (1935); *Destin și Idee în teologie (Schicksal u. Idee în der Theologie*, 1929, in „Zwischen den Zeiten"); *Dogmatica în schiță* (Dogmatik im Grundriß, 1947); *Teologia protestantă în secolul al XIX-lea (Die Prothestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte u. Geschichte*, 1947); *Omul și comuniunea cu omul (Mensch und Mitmensch*, 1954); *Scurtă explicitare a Scrisorii romane* (Kurze Erklärung des Römerbriefs, 1956); *Introducere în Theologia evanghelică (Einführung in die evangelische Theologie*, 1962).

Despre K. Barth: M. Werner, *Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth u. A. Schweitzer* (1924); Th. Siegfried, *Das Wort u. Existenz* (I, 1930); *K. Barth u. G. Kittel, E. theologischer Briefwechsel* (1934); E. Brunner, *Natur u. Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth* (1934); John Cullberg, *Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie* (1938); H. Ulrich, *Das Transzendenzproblem bei K. B.* (Diss., Tübingen, 1936); H. Volk, *Die Kreaturauffassung bei K. B.* (Diss., Freiburg, Schweiz, 1938); P. H. Monsma, *K. Barths Ideea of Revelation* (1937); H. U. von Balthasar,

Scanned with OKEN Scanner

la începutul secolului al XIX-lea: „teologia cuvîntului“ se concretizează treptat în „umanitatea lui Dumnezeu“ și, așa cum spunea Barth însuși, „întrucît Iisus este cuvîntul revelat al lui Dumnezeu, el este izvor al cunoașterii de către noi a esenței umane creată de Dumnezeu“[10]. „Dialectică“ este, în acest context, nu pur și simplu opoziția față de înțelegerea omului ca „religios“ din teologia tradițională, ci o gîndire în dialogul omului cu Dumnezeu[11].

„Dialectică“ este aici nu trăirea concretă a omului, ci înțelegerea acesteia în teologie. „Teologia dialectică“ caută astfel o angajare a teologiei în problemele umane, „existențiale“, păstrînd ideea de bază a protestantismului, dar îndemnînd și la o înțelegere a omului în destinul său imanent: nu fără Dumnezeu, dar nici fără el însuși. De aici și opoziția față de teologia oficială (inclusiv cea protestantă) și dezacordul și cu o „teologie fără Dumnezeu“ și cu o „teologie negativă“[12].

K. Barth. Darstellung u. Deutung seiner Theologie (1951, 1962); G. Casalis, *K. Barth. Person u. Werk* (1960); G. Casalis, *Karl Barth*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, I (1964, p. 49—99, cu bibliografie); B. Grunow, *Barth Review* (1966); D. Cornu, *K. B. und die Politik* (1969); J. Fongmeier, *Der Theologie K. Barth* (1969); W. A. Willems, *K. Barth. Eine Einführung in sein Denken* (1964); K. Kupisch, *Karl Barth in Selbstzeugnissen u. Bilddokumenten* (1971, cu bibliografie la zi); U. Dannemann, *Theologie u. Politik im Denken K. Barth* (1977).

[10] Vezi K. Kupisch, *Karl Barth* ..., p. 54, 99, 101.

[11] Așa cum s-a precizat, Barth rămîne „teologul care a redescoperit și a făcut să se audă, la un moment crucial din viața Bisericii, mesajul grației suverane a lui Dumnezeu în Iisus Christos, cu implicațiile ce decurg de aci pentru viața creștinului, menit și de Stăpînul său să fie un om veritabil, complet înrădăcinat în această lume, prezent, cu toată luciditatea, la problemele puse oamenilor de destinul lor temporal“ (G. Casalis, *Karl Barth*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portrais I*, p. 77, 99).

[12] Este interesant că, într-o recentă: *Negative Theologie* (Kösel—Verlag, München, 1976). J. Hochstaffl nici nu-l citează pe K. Barth, nici măcar în bibliografia finală (vezi p. 239 și urm). Principiul „teologiei negative“ — observă autorul citat, — anume că, „despre Dumnezeu nu știm ce este, ci ceea ce nu este“, nu este negat de nici un teolog; acest principiu „are sens pentru un mistic, ca și pentru un adept al teologiei lui «Dumnezeu a murit» (*«Gott ist tot»* Thologie). Chiar și un ateist ar putea să înceapă cu aceasta“ (*Ibidem*, p. 11).

Scanned with OKEN Scanner

Dincolo de dificultățile ancorării dezbaterii problemelor „existențiale" într-o reînnoire a teologiei, Barth rămîne un gînditor a cărui meditație s-a concentrat tot mai mult în jurul omului și al lumii umane, pe care a vrut-o cu adevărat umană, dar a reproiectat-o ca atare printr-un christianism.

6. CONSIDERAȚII FINALE

În formele diverse, ca profil și finalitate, ale „existențialismelor" se afirmă, totuși, ceea ce am numi „punctul de vedere al existenței", punînd în atenție, sub specia vechii interogări asupra „Ființei ca fiind", o problematică de mare interes a omului contemporan, omul condiției înstrăinate și al căutării unei condiții „umane", omul încercării de a rămîne om în „criza omului". De aceea, poate, dezbaterea acestei problematici trebuia să înceapă cu analiza conceptelor kierkegaardiene și a nihilismului nietzschean și să urmărească desprinderea problemelor și a unor structuri ideatice de perspectivă în analiza existenței.

Ceea ce trebuie subliniat, în primul rînd, este că, în ciuda formei religioase" și a „existențialismelor" circumscrise unor teologii (protestante, mai ales), „existențialismul" rămîne cel puțin antiteologic (atunci cînd nu este ateu, ca la Heidegger, Sartre, Camus) și, oricum, antispiritualist în principiul său. Este ceea ce rezultă din faptul că veritabilele „existențialisme" nu angajează (ca dominant, bineînțeles!) „punctul de vedere al spiritului", „ființa", fiindul, „existența", transcendența, omul, „posibilitatea", „eșecul", „destinul", „existentul uman", angoasă, comprehensiune, explicitare impunîndu-se drept concepte-cheie (chiar și atunci cînd „transcendența" e numită „Dumnezeu").

Ca urmare, se impune părăsirea modalității de a trata „existențialismul" pe terenul „spiritualismului" sau cel puțin laolaltă cu acesta. Căci nu „existența în genere", ci „existența existentului uman" (*Dasein*) constituie problema, interogarea însăși asupra „ființei" purtînd către acesta, singura ei șansă de „a nu se ascunde" și a ieși din „uitarea ființei" (Heidegger) fiind legată de prezența acestuia ca „*Mitsein*", „*Mitwelt*" (laolaltă cu ființa, cu lumea). Exemplaritatea umanului (și singularitatea, iremediabila-i singularitate) nu admite primatul spiritului și nici principiul religiozității, „Omul" încetează în prezența (singura prezență!) insului; însăși „lumea" ar rămîne mută, sigură ca lumescul din tablourile lui Bruegel, fără această prezență.

Scanned with OKEN Scanner

În felul acesta, cu toate dificultățile în căutarea omului, dincolo de „Om", dar în planul umanului, existențialismele rămîn tot atîtea modalități pe calea către redescoperirea omului și a cosubstanțialității acestuia cu propriul său destin în împlinirea (sau cel puțin în aspirația) sub specia lumii umane *hic et nunc,* nu *sub specie aeternitatis,* ca în viziunea idealului clasic al omului. Polemica „existențială" cu tradițiile intelectualiste și cu „umanismele" dobîndește astfel și o semnificație pozitivă: nu numai „negarea" acestora, ci și regîndirea „existentului uman" cuprins în modelările „umanismelor".

Într-un fel, cuvîntul de ordine al fenomenologilor, *„zu den Sachen selbst"*, se împlinește în plan ontologic prin aflarea temeiului unității ontic-ontologic (sau, cel puțin, intuiția acestui temei!) sub un nou *„Schlagwort"*, care s-ar putea formula: plural ca *„zu den Menschen selbst"*, iar singular ca: *„zu dem Sein selbst"*. Căci ceea ce se caută este „ființa" din „existent" (fiind) „sub condiția „existenței existentului uman" și nu „existentul" în lumina „ființei". În alți termeni, *nu „sensul ființei", ci ființa ca sens,* care are numai o șansă de a se ivi (de fapt, de „a nu se ascunde", cum spunea Heidegger) ca atare: prezența „existentului uman", singurul „caz" în care „existentul" implică sensul sau nonsensul.

Rezultă din cele spuse că în centrul filosofării trebuie să se afle omul ca ins, cu dificultățile condiției sale descrise ca limită (condiție umană-limită), ceea ce antrenează teza omului-posibilitate, a omului-problemă, mereu în proiect și mereu dincoace de realizare. De aceea, confruntarea marxismului cu existențialismul antrenează, pe lîngă numeroase elemente de dialog, de participare la o dezbatere ontologică asupra umanului, elemente de ireductibilitate ce evidențiază o dată mai mult caracterul utopic al proiectelor de fuziune între perspectiva determinist-istorică a marxismului și cea a libertății absolute, act gratuit al existențialismului.

Așa cum am văzut, umanismul și ateismul (ca și nihilismul) din elaborările existențialiste angajează o problematică reală în ceea ce, cu o formulă reușită, s-a numit „dialogul umanismelor" și, prin extinderea firească, „dialogul ateismelor". Delimitîndu-se riguros de ontologismul specific „existențialismelor", marxismul reține și integrează, critic, cu discernămîntul necesar, un summum de concepte, probleme și deschideri ce pot participa, cu rezultate pozitive, în reconstrucția științifică a unei ontologii a umanului și totodată în redimensionarea eticii și antropologiei filosofice, precum și a unei teorii moderne a creației și operei, a însăși acțiunii umane.

Scanned with OKEN Scanner

IV.

POZITIVISMUL CONTEMPORAN. FILOSOFIA ANALITICĂ

1. FORME, DIRECȚII ȘI TENDINȚE. FORME TIMPURII. H. POINCARÉ

a. Ca orice pozitivism, cel contemporan (logic, semantic, analitic etc.) pune în atenție ceea ce am numi „punctul de vedere al faptului" (îndeosebi al faptului științific și al celui lingvistic) și al filosofiei ca „activitate", nu concepție. O asemenea modalitate de gîndire și-a aflat expresia exemplară la Wittgenstein: „lumea este ansamblul faptelor, nu al lucrurilor"; „faptele în spațiul logic sînt lumea"; „tabloul logic al faptelor este gîndirea"; „orice filosofie este «critica limbajului» (Sprachkritik)"; „scopul filosofiei este clarificarea logică a gîndurilor ... *Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate*. O operă filosofică constă în principal din clarificări"[1].

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1.1; 1.13; 3; 4.0031; 4.112, în L. Wittgenstein, *Schriften*, 1, Suhrkamp, Fr.a.M., 1980, p. 11, 17, 26, 31. Fără prea mari modificări această tematică intră în celebrul manifest al „Cercului vienez": *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis:* „Clarificarea problemelor filosofice tradiționale ne duce parțial la demascarea lor ca pseudoprobleme și parțial la transformarea lor în probleme empirice și deci supuse judecății științei experimentale. Sarcina activității filosofice constă în această clarificare a problemelor și ipotezelor, nu în formularea de teze «filosofice» speciale. Metoda acestei clarificări este *analiza logică*"; „esența noii concepții despre lume, opusă filosofiei tradiționale", este: „nu se fac afirmații «filosofice» speciale, afirmațiile sînt clarificate pur și simplu și legate de enunțuri ale științei empirice ... nu există altă cale către adevărata cunoaștere decît cea a experienței; nu există un domeniu al ideilor care să stea deasupra sau dincolo de experiență" *(The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holland, 1973, p. 8, 18).

Scanned with OKEN Scanner

Dincolo de analiza logică, dominantă în orientarea analizei de la Russell și Wittgenstein la Schlick și „Cercul vienez" s-a impus, pornind de la G. E. Moore, prin Ryle, Austin și Strawson, dar sub semnul operei tîrzii a lui Wittgenstein, analiza lingvistică. Această din urmă orientare s-a numit „filosofia lingvistică" sau „filosofia limbajului comun", spre deosebire de prima, care, începînd cu Carnap, Popper, Hempel și unii logicieni (Quine, Lewis, N. Goadman), s-a numit „filosofia limbajelor ideale" sau „analiza reconstrucționistă".

În acest context, „neopozitivismul" se referă, ca „empirism logic" (mai devreme ca „atomism logic": Russell și Wittgenstein), îndeosebi la „Cercul vienez" și la cercurile și școlile formaliste ale filosofiei analitice[2], depășind viziunea biologizantă a pozitivismului lui Mach și Avenarius. Așa cum s-a precizat, „în filosofia empiristă și analitică contemporană, analiza logică a limbajului se situează în prim plan"; filosofia însăși „nu se mai prezintă cu pretenția de a fi regina științelor, ci devine serva cunoașterii științifice"[3].

Cu toate că „al treilea pozitivism" (după A. Comte, J. St. Mill și Spencer — „primul pozitivism"; E. Mach și R. Avenarius — „al doilea pozitivism"), renunță la bazele biologice și psihologice ale logicii și filosofiei științei, înlocuind „analiza senzațiilor" cu analiza logică, analiza lingvistică etc., el păstrează atitudinea „antimetafizică" (antifilosofică) a pozitivismului și, prin convenționalism, relativismul în conceperea valorii științei și cunoașterii.

b. Principiul convenționalismului, din „pozitivismul logic" și din filosofia analitică în general continuă nu numai programul lui Schlick, ci și pe cel mai timpuriu al lui Mach și, mai ales al lui *H. Poincaré* (1853—1912)[4].

[2] Pentru prezentarea și caracterizarea „școlilor" noului pozitivism: Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană*, Editura politică, București, 1974, p. 7—13; 27—30; P. Pârvu, *Neopozitivismul și problemele logicii și ale filozofiei contemporane a științei*, în: *Probleme ale materialismului dialectic și istoric...* Consultații 5, Editura politică, București, 1977, p. 95—104; 118—124.

[3] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, p. 346, 347.

[4] Matematician și filosof francez, creatorul aparatului matematic pregătitor pentru formularea teoriei relativității restrînse, autorul unor lucrări temeinice de filosofia și metodologia științei: *La Science et l'Hypothèse* (1902); *La Valeur de la Science* (1905); *Science et Méthode* (1909); *Dernière Pensées* (1912).

Scanned with OKEN Scanner

În preocuparea pentru problema provenienței certitudinii științifice, ilustrul matematician a ajuns la următoarele concluzii: a) matematica este un „sistem de semne" introdus arbitrar pentru „expunerea relațiilor reale" („convenționalismul"); b) principiile fizicii sînt și ele „presupoziții libere ale spiritului" și, ca atare, c) nu adevărul sau falsul, ci „comoditatea" se află la baza acceptării și integrării lor într-o explicație. O spune însuși Poincaré: „este de observat că, dacă geometria nu este o știință experimentală, ea este o știință născută, à propos, de experiență, și că noi am creat spațiul pe care ea îl studiază, adaptîndu-l însă la lumea în care trăim. Noi am ales spațiul cel mai comod, dar alegerea ne-a ghidat-o experiența"[5].

Principiul convenționalismului devine structural pozitivismului contemporan în însuși programul său. Este de ajuns să menționăm elaborările lui Carnap: *„În logică nu există nici o morală.* Fiecare își făurește logica sa, adică își construiește cum vrea forma lingvistică pentru aceasta"[6]. Și mai clar: „Acceptarea lumii lucrurilor nu înseamnă nimic altceva decît acceptarea unei anumite forme de limbaj"[7]. Aplicat în teoria semnificației a limbajului comun, teza sună: „semnificația unui cuvînt este folosirea sa în limbă"[8].

Despre Poincaré: *Philosophen-Lexikon,* II, p. 301—302 (1950); N. Tatu, *Henri Poincaré,* în *Istoria folosofiei moderne,* vol. IV, București, 1939, p. 132—160; I. Petrovici, *H. Poincaré* (ca filosof), în *Studii istorico-filosofice,* ed. II-a, Casa Școalelor, București, 1929, p. 5—147.

[5] H. Poincaré, *Science et Méthode,* E. Flamarion, Paris, 1924, p. 67, 109. După I. Petrovici (*Op. cit.,* p. 85, 105), „un moment de seamă în teoria lui Poincaré este observarea că, în alte împrejurări experimentale, am fi adoptat — ca mai comodă — o altă geometrie decît cea euclidiană"; Poincaré „susține convenționalismul principiilor mecanice, tot așa după cum susținuse pe cel al celor genetice". Studiind valoarea științei, Poincaré argumentează acest principiu: „Se spune că știința nu este decît o clarificare și că o clarificare nu poate să fie adevărată, ci comodă. Este adevărat însă că ea este comodă nu numai pentru mine, ci pentru toți oamenii și va rămîne comodă pentru descendenții noștri (H. Poincaré, *La Valeur de la Science,* E. Flamarion, Paris, 1913, p. 271).

[6] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 2. Aufl., Springer—Verlag, Wien—New York, 1968, p. 45. Este ceea ce Carnap numea „principiul toleranței sintaxiei".

[7] R. Carnap, *Semnificație și necesitate,* Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 269.

[8] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* 43, în: *Schriften 1,* p. 311.

Ideea „sistemului de semne“ introdus prin convenție (Poincaré) și aceste din urmă formulări anunță un program tipic pozitivist, elaborat în mai multe etape, pe care le vom caracteriza în cele ce urmează.

2. „ATOMISMUL LOGIC“. B. RUSSELL. L. WITTGENSTEIN

a. Considerată drept prima formă a neopozitivismului, filosofia „atomismului logic“ propune o concepție despre „fapte“ și o concepție despre filosofie ca atare. Dincolo de „pozitivism“ (soluție), Russel și Wittgenstein pun însă probleme de bază ale logicii moderne, reconstruind-o nu numai după modelul matematic, ci și după cel semiotic și semantic.

Se știe că, la sfîrșitul veacului trecut, constituirea unor noi domenii ale matematicii a determinat revederea concepției despre bazele logice ale acesteia și despre însăși esența cunoștinței matematice. S-a ajuns treptat la ideea insuficienței aparatului logic tradițional și a necesității unei logici în stare să facă față fenomenelor complexe ale idealizării și constructivismului din știința modernă. Continuînd elaborările lui Peirce, Schröder, Frege, Peano ș.a., B. Russell și A. N. Whitehead au elaborat monumentala *Principia Mathematica* (1910—1913), lucrarea care, „în logica matematică, ocupă locul pe care îl dețin *Elementele* lui Euclid în geometrie“, rămînînd, incontestabil, „una dintre capodoperele intelectuale ale umanității“[1].

După Russell, „scopul principal urmărit de *Principia Mathematica* era de a demonstra că întreaga matematică derivă din premise pur logice și folosește concepte definibile în termeni logici. Această con-

[1] J. O. Urmson, *Bertrand Russell*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, II, 1964, p. 1 236. Russell mărturisește o profundă admirație pentru Peano, ale cărui metode le-a extins la logica relațiilor, și pentru Whitehead, care „a inventat notația“, în măsura în care nu era preluată de la Peano, lăsîndu-i „problemele filosofice“ (B. Russell, *Historie de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 92). În *Autobiografie. 1872—1914* (Editura politică, București, 1969, p. 229), B. Russell spune: „Dacă congresul (este vorba de primul congres internațional de filosofie, Paris, 1900, *n.n.*) a constituit o cotitură în viața mea, aceasta s-a datorat faptului că acolo l-am cunoscut pe Peano“; „atunci mi-a apărut foarte limpede că sistemul său de notații constituie tocmai acel instrument de analiză pe care-l căutasem ani de-a rîndul“.

Scanned with OKEN Scanner

cepție era, desigur, o antiteză la doctrina lui Kant"[2]. Este vorba de un adevărat program, ale cărui dominante sînt: 1) a efectua o „analiză cît mai complet posibilă" a ideilor cu care se operează în demonstrațiile matematice, reducînd „la maximumul posibil numărul de concepte și de propoziții nedemonstrate"; 2) a ajunge „la cea mai exactă expresie, în simbolurile ei, a propozițiilor matematice"; 3) „a rezolva paradoxurile care, în ultimii ani, au tulburat pe cercetătorii logicii simbolice și teoriei mulțimilor"[3].

În procesul complex al desfășurării programului logicist, Russell a fost condus la analiza sensului expresiilor limbajului ca atare, proiectînd „o teorie specială a limbajului, care a fost pusă, în cele din urmă, la baza semanticii de către Wittgenstein și a fost apoi acceptată aproape unanim"[4]. Este adevărat însă că, fără opera lui *Gotlob Frege* (1848—1925), care, spre deosebire de contemporanii săi orientați spre psihologie, „a făcut din limbă punctul de plecare și obiectul de comparație ale reflecțiilor sale asupra logicii"[5], această evoluția a logicii nu ar fi fost posibilă.

b. Matematician și logician de prim rang, filosof și om de acțiune, *Bertrand Russell* (1872—1970)[6] rămîne unul dintre cei mai mari gîn-

[2] B. Russell, *Principia Mathematica: Aspecte filosofice,* în vol. *Logică și filosofie,* Editura politică, București, 1966, p. 81.

[3] A. N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica,* I, Cambridge at the University Press, Paperbeck Edition to ✕56, 1962, reprinted, 1964, p. 1.

[4] V. Kraft, *Développement et évolution du positivisme,* în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine; Les tendences principales,* vol. II, 1961, p. 842.

[5] G. Gabriel, *Einleitung,* în G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß,* hrsg. von G. Gabriel, F. Meiner, Hamburg, 1971, p. XI. *Despre Frege: Limbaj, logică, filosofie* (Editura științifică, București, 1968), p. 112—145; 170—177; 231—235; Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană* (Editura politică, București, 1974), p. 48—50; Al. Boboc, *Limbaj și sens în construcția logicii moderne,* în „Forum", nr. 10, 1980, p. 79—84.

[6] Lucrări principale: *Democrația socială germană (German Social Democraty,* 1896); *Eseu asupra fundamentării geometriei (An Essay on the Foundation of Geometry,* 1897); *Expunere critică a filosofiei lui Leibniz (A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz,* 1900, ed. 2-a 1937); *Principiile matematicii (The Principales of Mathematics,* 1903, ed. 2-a ed. 3-a, 1951); *Principia Mathematica* (în elab. cu A. N. Whitehead: vol. I, 1910; ed. 2-a, 1925; vol. II, 1912, ed. 2-a, 1927, vol. III, 1913, ed. 2-a, 1927); *Eseuri filo-*

Scanned with OKEN Scanner

ditori din secolul al XX-lea. Prin contribuțiile sale în făurirea programului logicii moderne și al filosofiei matematicii, Russell a ridicat probleme de mare semnificație ale teoriei și metodologiei științei și ale filosofiei ca atare. Așa cum s-a observat, „nu există nici un domeniu al filosofiei pe care să nu-l fi atins, iar adesea s-a ocupat și cu

sofice (Philosophical Essays, 1910); *Problemele filosofiei (The Problems of Philosophy,* 1912); *Cunoașterea noastră despre lumea externă ca domeniu pentru metoda științifică în filosofie (Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy,* 1914, reed. 1922); *Principii de reconstrucție socială (Principles of Social Reconstruction,* 1916, Ed. 2-a, 1920); *Justiția în timp de război (Justice in Wartime,* 1916, ed. 2-a, 1916—1924); *Idealuri politice (Political Ideals,* 1917); *Misticismul și logica și alte esseuri (Mysticism and Logic and other Essays,* 1918, 1929); *Introducere în filosofia matematică (Introduction to Matematical Philosophy,* 1919); *Analiza spiritului (The Analysis of Mind,* 1921); *Atomismul Logic (Logical Atomism,* în: *Contemporary British Philosophy,* vol. I, 1924, p. 359—383); *Analiza materiei (The Analysis of Matter,* 1927); *Eseuri sceptice (Sceptical Essays,* 1928); *Conceptul de fericire (The Concept of Happiness,* 1930); *Educația și ordinea socială (Education and the Social Order,* 1932); *Religie și știință (Religion and Sciences,* 1935); *Cercetare în problema semnificației și a adevărului (An Inquiry into Meaning and Truth,* 1940); *Istoria filosofiei occidentale (A History of Western Philosophy,* 1946); *Cunoașterea umană: scopul și limitele ei (Human Knowledge: Its Scope and Limits,* 1948); *Dicționar despre minte, materie și morală (Dictionary of Mind, Matter and Morals,* 1952); *Impactul științei asupra societății (The Impact of Science on Society,* 1953); *Logică și cunoaștere (Logic and Knowledge:* Collected Essay on Logic, Mathematics and Knowledge, 1956); *Dezvoltarea mea filosofică (My Philosophical Developement,* 1959); *Autobiography* (3 volume, 1967, 1968, 1969).

Dintre articolele importante amintim: Apriori în geometrie (The a Priori în Geometry, 1896); *Logica geometriei (The Logic of Geometry,* „Mind", 1896); *Despre noțiunea de ordine (On the Notion of Order,* „Mind", 1901); *Despre denotare (On Denoting,* „Mind", 1905); *Despre natura adevărului (On the Nature of Truth,* 1906); *Filosofia atomismului logic (Philosophy of Logical Atomism,* „Monist", 1918, 1919); *Limitele empirismului (The Limits of Empiricism,* 1936); *Fizică și experiență (Physics and Experience,* 1946); *Ludwig Wittgenstein* („Mind", 1951); în: „The Philosophy of Bertrand Russell", ed. by P. A. Schilpp (1944, ed. 2-a 1963): *My Mental Developement; Reply to Criticism.*

Despre Russell: R. Metz, *Die philos. Strömungen der Gegenwart in Grossbritanien,* Bd. II, 1935, p. 103—136; *The Philosophy of B. R.* (ed. by P. A. Schilpp, 1946, 1963), cu bibliografie; *Philosophen-Lexikon,* II, 1950,

alte probleme, de pildă cu pacifismul... Operele sale și-au aflat o extraordinară răspîndire"[7].

B. Russell este cunoscut îndeosebi prin lucrările sale în domeniul logicii și în cel al filosofiei matematicii. Așa cum s-a precizat, ca filosof, el a fost „un empirist moderat, în tradiția lui Locke și Hume"; în lucrările sale, Russell „a apărat un punct de vedere democratic, internaționalist și o morală socială mai liberală"[8]. Ilustrul gînditor a susținut, într-adevăr, idealuri politice pacifiste și democratice[9], a criticat religiozitatea, apărînd rațiunea și spiritul scien-

p. 392—395 (cu bibliografie); A. Wood, *Russells Philosophy* (1957); J. O. Urmson, *Bertrand Russell* (în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, II, 1964, p. 1 233—1 251 (cu bibliografie); D. F. Pears, *B. Russell and the Britisch Tradition in Philosophy* (1967); Watling, *B. Russell* (1971); A. J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage* (1971); A. J. Ayer, *Bertrand Russell* (1972, cu bibliografie); W. Carl, *B. Russell*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck, *Philosophie der Gegenwart* I (1972, p. 215—263, cu bibliografie); R. M. Sainsbury, *Russell* (1979); G. W. Roberts (ed.): *Bertrand Russell Memorial Volume* (1979, cu bibliografie); J. Zimmermann, *Sprachanalitische Asthetik* (1980); G. W. Roberts (ed.), *B. Russell Memorial Volume* (1979); *„Synthese"*, nr. 2, 1981: *B. Russell's Early Philosophy*, II; L. Linsky, *Names and Description* (1980); P. A. French (ed.), *The Foundation of Analytic Philosophy* (1981); G. E. M. Ascombe, *From Parmenide to Wittgenstein* (1981).

[7] I. M. Bocheński, *Philosophie der Gegenwart*, 2. Aufl., Franke. Bern u. München, 1951, p. 57. Este de reținut că ar fi „o greșeală grosolană", dacă s-a considerat că „importanța lui Russell ar fi constat înainte de toate în aceea că el a fost reprezentantul principal al atomismului logic. Acest aspect al activității sale multilaterale... este expus aici deoarece a fost deosebit de influent și, în mare măsură, poate și dintre cele mai caracteristice pentru el" (G. J. Warnock, *Englische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Ph. Reclam Jun., Stuttgart, 1971, p. 56).

[8] J. O. Urmson, *Op. cit.*, p. 1 233.

[9] Datorită participării sale la viața politică, Russell a fost cunoscut și apreciat. A fost distins de două ori cu Premiul Nobel (pentru literatură și pentru pace), apoi cu Premiul Kalinga (pentru popularizarea științei) și cu Premiul Sonning (pentru dezvoltarea culturii europene). Așa cum preciza A. J. Ayer (*Bertrand Russell*, The Viking Press, New York, 1972, p. 1), Russell „a fost unic dintre filosofii acestui secol în îmbinarea studiului problemelor speciale ale filosofiei nu numai cu interesul pentru științele naturale

Scanned with OKEN Scanner

tist[10], s-a manifestat în toate în spiritul umanismului și al preluării marilor realizări ale civilizației umane.

Este semnificativ că și gîndirea lui Russell se păstrează într-un climat scientist, e adevărat, pe terenul unei înnoiri a pozitivismului. De fapt, „gîndirea lui Russell începe cu adevărat prin respingerea brutală a idealismului"; el s-a opus și pragmatismului lui James și intuiționismului lui Bergson, precum și idealismului neohegelian[11], propunînd teoria sa, a „atomismului logic". Prin aceasta, pozitivismul însuși implică o evoluție[12], care constă în aceea că, „în locul psihologismului și evoluționismului biologic... el pune logica matematică, cu formalismul ei atotcuprinzător, și semantica"[13].

În alți termeni, începînd cu Russell, pozitivismul renunță la bazele biologice și psihologice ale teoriei cunoașterii și se sprijină pe logica matematică. Faptul că elaborarea acesteia are loc în operele unor gînditori de orientare neopozitivistă nu îndreptățește însă ideea că

și umane, ci și cu angajare în principal la același nivel în educație și în participarea activă la viața politică".

[10] Semnificative sînt reflecțiile anticreștine ale lui B. Russell, desfășurate sub genericul: *De ce nu sînt creștin?* (Editura Minerva, București, 1980), prin care argumentează posibilitatea unei trăiri dincolo de orice sancțiune religioasă. „Consider — scria Russell — toate religiile mari ale lumii — budism, hindusism, creștinism, islamism — la fel de false pe cît sînt de dăunătoare"; „problema adevărului unei religii reprezintă un aspect, iar problema utilității ei un altul. Și eu sînt ferm convins că religiile sînt la fel de dăunătoare pe cît sînt de lipsite de adevăr" (*Op. cit.*, p. 9, 10). Prin recunoașterea lumii ca lume — „Vrem să trăim pe propriile noastre picioare... să vedem lumea așa cum este" — Russell ajunge la o trăsătură structurală ateismului; aceasta deși, la întrebarea: „adoptați poziția agnostică sau ateistă?", le răspunde: „Nu, nu voi susține aceasta: poziția mea este agnostică" (*Ibidem*, p. 30, 142).

[11] J. P. Levraz, *Bertrand Russell et l'impact de Wittgenstein*, în „Revue Internationale de Philosophie", No 102, 1972, fasc. 4: B. Russell (1872—1970), p. 462, 464, 471.

[12] După V. Kraft (*Op. cit.*, p. 844), Russell a oferit pozitivismului „elaborarea logică" de care era lipsit pînă atunci. „Empirismul analitic modern", preciza însuși B. Russell, „diferă de cel al lui Locke, Berkeley și Hume prin adăugarea matematicilor și dezvoltarea pe care el o dă unei puternice tehnici logice" (*Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953, p. 846).

[13] A. S. Bogomolov, *Anglo-amerikanskaia burjuaznaia filosofia epohi imperializma*, „Mîsli", Moskva, 1964, p. 279.

Scanned with OKEN Scanner

logica modernă și înnoirea ei radicală prin semantică și semiotică ar fi structural legată de pozitivism.

Cum concepe Russell raportul dintre logică și filosofie și în ce constă filosofia „atomismului logic"?

Russell vrea „filosofia științifică", aceasta fiind „mai aproape de obiectivitate decît oricare altă cercetare umană", reprezentînd „un mod de gîndire mai elevat decît orice credință și decît orice reverie preștiințifică"[14]. Aceasta însă cu condiția aplicării „metodei analitico-logice în filosofie", o metodă „al cărei prim eșantion perfect se află în lucrările lui Frege"; de aceea, „rolul logicii în filosofie" devine „extrem de important", o logică nouă, care, „în măsura în care se aplică la un context ce constituie obiectul experienței, este mai mult analitică decît constructivă"[15].

Și mai clar: „esența filosofiei este logica"; căci „orice problemă filosofică, supusă unei analize și unei elucidări indispensabile, se dovedește fie a nu fi deloc filosofică, fie logică"[16]. De aceea, se ajunge la o poziție care s-a numit „atomism logic": „lumea constă dintr-o pluralitate de existențe individuale sau particulare, caracterizate prin universalele calități și legate prin universalele relații. Aceste universale... sînt entități reale: ele nu sînt nici simple cuvinte, așa cum susține nominalismul, nici ceva mental, cum susține conceptualismul. Ele diferă de particulare într-o manieră hotărîtoare deoarece se bucură de o multiplicitate locală în spațiu și timp"[17].

Poate de aceea Russell spune: „Eu consider că logica este ceea ce este fundamental în filosofie... Propria mea logică este atomară, și acesta este acel aspect pe care aș dori să-l accentuez. Totodată, prefer să prezint filosofia mea ca «atomism logic», nu ca «realism»"[18]. Nu fără temei s-a apreciat că trebuie să vedem în Russell

[14] B. Russell, *Le mysticisme et la logique*, Payot & Cie, Paris, 1922, p. 47. Cercetînd „metoda științifică în filosofie", Russell preciza: „Cred în mod ferm că preocupările morale și religioase... au întîrziat progresul filosofiei... Susțin că, mai mult decît în morală și religie, filosofia trebuie să-și afle inspirația în știință", ea însăși fiind „știința posibilului" (*Ibidem*, p. 78, 98).

[15] B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie et notre connaissance du monde entérieur*, Payot, Paris, 1971, p. 23, 32.

[16] *Ibidem*, p. 54.

[17] J. O. Urmons, *Op. cit.*, p. 1 239.

[18] B. Russell, *Logical Atomism*, în *Contemporary British Philosophy. Personal Statements* (Fürst Seties), ed. By J. H. Muirehead, L.L.D., George

Scanned with OKEN Scanner

„pe descoperitorul «construcției logice» ca un procedeu filosofic... Construcția logică este o metodă care, altfel spus, este menită să ajute filosofia să iasă din dificultăți... Prima aplicare în «Despre denotare» (1905) a constituit un eveniment filosofic"[19].

Teoria „descripțiilor" ocupă o poziție centrală în gîndirea lui Russell. Poate nu întîmplător ea constituie dominanta unor studii mai recente: „Această teorie constituie una dintre elaborările cele mai importante ale filosofiei analitice. Russell însuși o considera drept contribuția sa cea mai efectivă în logică, iar matematicianul Ramsey o prezenta ca o paradigmă a filosofiei"[20].

Textul cel mai semnificativ este următorul: „Prin «sintagmă denotativă» eu înțeleg o sintagmă de genul următor: un om, vreun om, orice om, fiecare om, toți oamenii... Prin urmare, o sintagmă este denotativă doar în virtutea formei sale. Se disting trei cazuri: 1) o sintagmă poate fi denotativă și totuși să nu denote nimic; de

Allen & Unwin LTD, London, 1925, p. 359. Ideile acestui studiu, de o deosebită dificultate, pot fi înțelese numai pe baza cunoașterii programului logicist și a teoriei russelliene a „descripțiilor", expusă și în acest studiu (p. 364—365), dar mai explicită în: *On Denoting* (1905); *Introduction to Mathematical Philosophy* (1918).

[19] E. von Savigny, *Analytische Philosophie*, Karl Alber, Freiburg/München, 1970, p. 27. Aceasta „aparține cercului problemei: cum s-ar putea vorbi despre fapte *(Sachen)* care nu există"; pentru a preîntîmpina un „hiperrealism", Russell a introdus discuția despre „expresii fără sens" și a reluat teoria lui Frege despre definiții ce „operează numai cu concepte logice" (*Ibidem*, p. 27, 29).

[20] W. Carl, *Bertrand Russell: Die „Theory of Descriptions". Die logische und erkenntnistheoretische Bedeutung*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart I*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972, p. 222. După alte interpretări, Russell a lansat „o discuție, care, prin analogie cu «disputa universaliilor», ar putea fi numită «disputa individualelor». Russell este preocupat de statutul nu al termenilor abstracți, ci al termenilor care au ca referent (ca denotat, în terminologia lui Russell) obiecte individuale. Poziția lui Russell este un nominalism *sui-generis* (împrumutînd termenul din cealaltă «dispută»). Importanța termenilor care denotă individuale pentru analizele filosofice se vede și din aceea că, bunăoară, printre ei se află și termeni cum ar fi «Dumnezeu». Cum «Dumnezeu» nu are denotat (un obiect la care să ne referim) este interesant de văzut ce putem spune despre afirmațiile în care el apare" (R. Solcan, Bertrand Russell: *Despre denotare*, în *Lucrări de filosofie și sociologie*, Buletin informativ, Nr. 1/1981, Academia „Ștefan Gheorghiu", p. 50).

Scanned with OKEN Scanner

exemplu, «regele actual al Franței»; 2) o sintagmă poate să denote un anume obiect; de exemplu, «regele actual al Angliei» denotă un anume bărbat; 3) o sintagmă poate să denote ambiguu; de exemplu, «un om» nu denotă o mulțime de oameni, ci un om neprecizat. Interpretarea unor asemenea sintagme este o problemă deosebit de dificilă... Tema denotării este de foarte mare importanță nu numai în logică și matematică, dar și în teoria cunoașterii"[21].

Russell duce astfel mai departe analiza semnificației începută de Frege, pe lîngă semnificația „numelor proprii" ocupîndu-se de denotarea descripțiilor, păstrînd concepția referențială a semnificației. La obiecția lui Strawson: că operînd cu o limbă ideală (de tip logico-matematic), teoria sa nu se potrivește pentru analiza limbii naturale[22], Russell răspundea că defectul argumentării lui „constă în identificarea a două probleme distincte, anume problema descripțiilor și problema egocentricității"[23].

„Teoria descripțiilor" are meritul de a fi eliberat formele descriptive ale expresiei de cele demonstrative, acordînd importanță pri-

[21] B. Russell, *On Denoting*, în *Logic and Knowledge. Essays 1905—1950*, ed. by R. Ch. Marsch, George Allen, & Unwin, LTD, London, 1956, p. 41. „Prin urmare, — continuă Russell — din orice propoziție noi putem obține o sintagmă denotativă, care denotă o identitate, dacă propoziția este adevărată, dar care nu denotă o identitate, dacă propoziția este falsă" (*Ibidem*, p. 54—55). În principal, „logicianul susține aci că orice descriere semnifică particularul pe care-l descrie. El numește «denotare» această referință indirectă, discursivă. În fapt, această teorie a denotării nu are alt obiect decît de a salva concepția referențială a sensului" (D. Vernant, *La théorie des descriptions définies de Russell ou le problème de la référence*, în: „Revue de Métaphysique et de Morale", No 4, 1980, p. 491, 492.

[22] P. F. Strawson, *On Refering* (1950), în *New Reading in Philosophical Analysis*, Ed. by H. Feigl, W. Sellars, K. Lehrer, Appeleton-Century-Crafts, New York, 1972, p. 39, 40. „Nici un aristotelician și nici un russellian nu e în stare să ofere logica exactă pentru vreo expresie a limbajului comun (ordinary); pentru aceasta nu avem o logică exactă" (*Ibidem*, p. 50).

[23] B. Russell, *Mr. Strawson on Refering*, în *Op. cit.*, p. 55. Cu toate explicațiile lui Russell, dificultatea rămîne: „traducînd *sens* și *semnificație* a lui Frege prin «meaning» și «denotation», mai exact ca «sense» și «reference», a scos el însuși în evidență faptul că distincția nu se susține"; așa cum a argumentat Strawson, teoria în cauză nu privește „uzul obișnuit" al vorbirii, în care „referința este determinată de context" (A. J. Ayer, *Russell and Moore, The Analytical Heritage*, MacMillan and Co LTD, London, 1971, p. 30, 48, 50).

Scanned with OKEN Scanner

mordială celor descriptive și oferind posibilitatea „eliminării substanțelor". De fapt, „sistemul filosofic numit de Russell *atomism logic* este în unele privințe consecința directă a teoriei despre descripții"[24].

Din cele spuse rezultă că, în „atomismul logic", „existența" este logică; structurii logicii îi corespunde structura „lumii". Pornind de la izomorfismul logicii, limbii și „lumii", Russell închide în ontologia pluralistă a „atomismului logic" o explicare de tip idealist a lumii și a științei (și cunoașterii). Avem de-a face cu o ontologizare a logicii în expunerea ei logico-matematică într-o concepție idealist-pluralistă. Filosofia ca „știință a posibilului" are ca maximă: „acolo unde se poate, în locul esențelor trebuie puse construcțiile logice"[25].

Se formulează astfel teza neopozitivistă despre filosofie ca activitate de analiză, dublată însă de o intensă preocupare pentru problematizare și conceptualizare. B. Russell rămîne gînditorul care, pe fondul regîndirii logicii moderne, a pus în atenție particularitățile funcției metodologice a filosofiei în travaliul ei concret de redimensionare a gîndirii științifice prin intrarea ei în sistem, în veritabila ei formă de existență.

[24] *Ibidem*, p. 54. În alt context, autorul preciza: „O consecință a teoriei despre descripții este aceea că existența este tratată ca proprietate a funcțiilor propoziționale. În acest punct, Russell se află în acord de principiu cu Frege, care considera existența o proprietate a conceptelor" (A. J. Ayer, *Bertrand Russell*, New York, 1972, p. 54).

Analiza pe larg a „teoriei descripțiilor" și a polemicii lui Strawson (și a altora) cu Russell se află în: L. Linsky, *Refering*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, p. 49—115. *A propos* de „existență": „Russell pleacă de la explicația că existența *(existence)* nu este de confundat cu ființa *(being)*; totuși, el nu a văzut în ce constă această diferență. Zeus are ființă, dar el nu există. Argumentarea lui pare să ne conducă la o descoperire filosofică de cea mai mare importanță" (*Ibidem*, p. 3). Russell însuși preciza că, „argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu" se bazează „pe o viziune eronată asupra existenței", și anume „nu ține seama de faptul că existența nu poate să fie afirmată decît pentru un lucru descris, și nu pentru un lucru numit". (B. Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, Paris, 1970, p. 242).

[25] B. Russell, *Le mysticisme et la logique*, p. 98, 100. Așa cum s-a precizat, „nu numai în teoria russelliană a semnificației, ci și în teoria cunoașterii datele senzoriale constituie fundamentul", sînt pentru Russell „ultimele pietre de construcție a lumii" (E. von Sawigny, *Analytische Philosophie*, p. 34, 35).

Scanned with OKEN Scanner

c. Gîndirea lui Wittgenstein a exercitat și exercită încă o influență considerabilă în lumea contemporană. Așa cum s-a precizat, „tematica «filosofiei analitice», în dubla direcție a pozitivismului logic și a filosofiei limbajului (care își are centrul principal la Oxford) a fost elaborată și definită cu ajutorul *Tractatus*-ului și al ideilor care s-au răspîndit prin studierea operei lui Wittgenstein la Cambridge"; mai mult, întreg „empirismul logic" recunoaște în *Tractatus* „matricea sa speculativă și metodologică", iar „convenționalismul lui Carnap (care poate fi luat ca o critică radicală a *Tractatus*-ului) nu se poate explica decît ca o încercare de a da răspuns la problemele ridicate de *Tractatus*"[26].

Ludwig Wittgenstein (1889—1951)[27] s-a impus încă de timpuriu în gîndirea secolului nostru prin *Tratatul logico-filosofic (1921)*, apoi,

[26] D. Campanalle, *Ludwig Wittgenstein*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits, II*, 1964, p. 1 545—1 546. Întrucît Wittgenstein „a dezvoltat două filosofii diferite, din care cea a doua nu poate să fie concepută ca o continuare a primei", s-a convenit ca „filosofia dezvoltată în «Tractatus» să fie desemnată ca filosofia lui Wittgenstein I" (W. Stegmüler, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., 1978, p. 524). Studiul lui Stegmüller, cu bibliografie la zi (p. 717—720), rămîne unul dintre cele mai pătrunzătoare din imensa literatură despre Wittgenstein, și aceasta îndeosebi prin gradul înalt de problematizare și conceptualizare, prin deschiderile în problematica actuală a logicii și epistemologiei.

[27] Născut la Viena, la 26 aprilie 1889. După studii pregătitoare la Linz și apoi de inginerie la Berlin (1906—1908) urmează, între 1908—1911, studiile de mecanică practică (îndeosebi cercetări de aeronautică) la Universitatea din Manchester, însoțite de un interes sporit pentru matematici și fundamentele matematicii. La sfatul lui Frege (pe care-l vizitează în 1911 la Jena), urmează, între 1912—1913, cursuri la „Trinity College" din Cambridge, unde îi cunoaște pe Moore și Russell, de acesta din urmă legîndu-l apoi o durabilă prietenie. Înrolat ca voluntar în armata austriacă, Wittgenstein participă la primul război mondial pînă în 1918, cînd cade prizonier la italieni, fiind întemnițat la Monte Casino, de unde este eliberat, la intervenția lui Russell. Revenit la Viena în 1919, la început își perfectează studiile pedagogice, apoi funcționează ca profesor pentru clasele elementare, între 1920—1926, în sate din Austria-Inferioară. După încă trei ani petrecuți la Viena, perioadă în care urmează, la început, cursurile lui Brower, apoi îi cunoaște și se împrietenește cu M. Schlick și R. Carnap, F. Waissmann, H. Feigl, revine la Cambridge, unde, în 1929, ia doctoratul în filosofie. În 1930, începe activitatea sa ca „Felow" (profesor-asistent) la Cambridge,

Scanned with OKEN Scanner

pe măsura editării operei[28] sale, a determinat o amplă literatură de comentare[29] și o preocupare constantă pentru studiul și dezvoltarea ideilor sale[30].

În cele ce urmează, vom prezenta îndeosebi ideile celebrului *Tractatus*, pe scurt, desigur[31], punînd în atenție totodată contribuția lui

întreruptă pentru o perioadă de sejur în Norvegia, continuată, din 1939, ca succesor al lui G. E. Moore, dar întreruptă brusc (se pare, ca urmare a bolii) în 1947. După peregrinări în Irlanda, Austria și Norvegia, între 1948—1950, revine la Cambridge, unde moare la 29 aprilie 1951. O biografie, urmînd și evoluția spirituală în operă, aflăm în G. H. von Wright, *Biographical Sketch* (1955), în N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein* (1959); A. Keny, *Wittgenstein* (1972); K. T. Fann, *Witgenstein's Conception of Philosophy* (1969, cu o amplă bibliografie).

[28] De reținut că, în timpul vieții lui Wittgenstein, au apărut numai: *Tratatul logico-filosofic (Logisch-Philosophische Abhandlung,* în „Annalen der Naturphilosophie", Bd. XIV, 3—4, 1921, p. 185—262, ed. de Ostwald. Titlul latin, *Tractatus logico-philosophicus,* a fost dat de G. E. Moore, în 1922, în ediția publicată de P. Kegan, London, însoțită de o traducere în l. engleză de C. K. Ogden. cu colab. lui F. Ramsey); *Cîteva observații asupra formei logice (Some Remarks on Logical Form,* în „Proceding of Aristotelian Society", suppl. Vol. IX, 1929, p. 162—171); *Dicționar pentru școli populare (Wörterbuch für Volksschulen,* Wien, 1926).

Cu publicarea, în 1952, a celebrelor *Cercetări filosofice (Philosophische Untersuchungen,* text german, însoțit de o trad. în l. engleză, făcută de G.E.M. Ascombe, la B. Blackwell, Oxford) se deschide seria operelor postume: *Note asupra logicii (Notes on Logic,* 1913, în: „The Journal of Philosophy" 54, 1957; reluate în: Schriften I, 1960); *Memorii 1914—1916 (Tagebücher* 1914—1916, cu o trad. engleză, Oxford, 1961); *Lecturi etice (A Lecture on Ethics,* 1930; în: *„The Philosophical Review",* 1965); *Observații filosofice (Philosophische Bemerkungen,* 1930; Oxford, 1964; reluare: Schriften 2, 1964); *Gramatică filosofică (Philosophische Grammatik,* 1932: Oxford, 1969; reluare: Schriften 4, 1969); *Cartea albastră. O examinare filosofică (Das blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung,* 1935; Frankfurt, 1970; reluare: Schriften 5, 1970); *Fundamentele matematicii (Die Grundlagen der Mathematik,* 1937—1944, text german, cu o trad. engleză, Oxford, 1956; ed. 2-a, 1967; reluare: Schriften 4, 1969); *Prelegeri și discuții despre estetică, psihologie și credința religioasă (Lectures and Conversations on Aestetics, Psychology and Religious Belief,* 1938; Oxford, apoi Berkely, California, 1966; trad. germană, Göttingen, 1968); *Fișe (Zettel,* 1945—48, cu o trad. engleză, Oxford, 1967; reluare: Schriften 5, 1970); *Despre certitudine (Über Gewißheit,* 1949—51, cu o trad. engleză. Oxford, 1969; reluare: Frankfurt, 1970,

Wittgenstein la evoluția logicii, metodologiei și filosofiei științei, și locul său în istoria pozitivismului și a orentării analitice în genere. Căci pe lîngă „controversa cu teoriile lui Frege și B. Russell", în continuarea cărora poate fi înțeles, în *Tractatus* întîlnim „și o ten-

Suhrkamp); *Diverse observații (Vermischte Bemerkungen,* G. H. von Wright, Fr. a. m., 1977, *Amintiri (Personal Recollections,* ed. by R. Rhees, Oxford, B. Blackwel, 1981). La Suhrkamp-Verlag (Frankfurt am Main) au apărut: Schriften 1—8, 1960—1981; Schriften/Beihefte 1—3, 1972—1979. Relatări inedite au oferit: F. Waismann, *„Abschrift von Reden u. Gesprächen Zwieschen Dezember 1929 u. September 1931,* în: Philos. Bemerkungen, p. 317—346); F. Waismann, *Wittgenstein, und der Wiener Kreis* (în: Schriften 3, 1967); P. Engelmann, *Letters from Wittgenstein with a Memoir* (Oxford, 1967); G. E. Moore, *„Wittgenstein's Lectures in 1930—33"* („Mind", 1954—55); O prezentare a acestora (ca și o *bibliografie* pînă în 1968), în: K. T. Fann, *Die Philosophie L. Wittgensteins,* München, 1971, p. 120—167. Același autor a editat, în 1957, vol .de studii: *L. Wittgenstein: The Man and his Philosophy.* .

[29] Reținem (îndeosebi lucrări mai recente): F. Barone, *Wittgenstein inedito* (1953); P. Feyerhabend, *Wittgenstein's Philosophical Investigation* (1955); E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition* (1960); N. Malcom, *L. Wittgenstein. A Memoir* (1962); G. Pitcher, *Die Philosophie W's* (1967); I. Borgis, *Index zu W. Tractatus u. zu seiner Bibliographie* (1968); R. Bensch, *L. Wittgenstein. Die apriorischen u. mathematischen Sätze in seinem* Spätwerk (1973); J. Zimmermann, *W's philosophische Hermeneutik* (1975); L. Ader, *L. Wittgenstein. Eine existentielle Deutung* (1976); P. Bachmaier, *Wittgenstein und Kant* (1978); J. M. Terricabras, *L. Wittgenstein. Kommentar u. Interpretation* (1978); J. W. Danford, *Wittgenstein and Political Philosophy* (1980); C. Wright, *W. on the Foundations of Mathematics* (1980); G. P. Backer /P.M.S. Hacker, *Wittgenstein. Understanding and Meaning* (1980); H. Billings, *W's Sprachspielkonzeption* (1981); H. O. Mounce, *W's Tractatus: An Introduction (1981);* N. F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology* (1981); A. Botwinick, *Wittgenstein and Historical Underständig* (1981); D. Rubinstein, *Marx and Wittgenstein* (1981); *Wittgenstein Aesthetics and Transcendental Philosophy* (1981).

Bibliografia—Wittgenstein este imensă. Pe lîngă cele de mai sus, reținem însă: K. T. Fann, *Supplement to the Wittgenstein Bibliography,* în „Revue Internationale de Philosophie" No 88—89, 1969, fasc. 2—3: Wittgenstein, p. 363—370; F. H. Lapointe, *L. Wittgenstein: A Comprehensive Bibliography,* 1980 (297 p.: Greenwood, Westpost, Conneicticuts) G. Fronglia, *Guida alla letteratura su Wittgenstein* (Urbino, 1981).

Scanned with OKEN Scanner

dință metafizică expresă, care l-a condus pe Wittgenstein la construcția unui sistem filosofic, legîndu-l astfel de marii filosofi ai trecutului, cu toate că el consideră în cele din urmă ca fără sens orice modalitate de sistem filosofic"[32].

Dezvoltînd și aplicînd ideea lui Russell de „construcție logică", Wittgenstein a dat un nou impuls cercetării limbii ca obiect al logicii

[30] Cercetarea operei lui Wittgenstein a luat o amploare rar întîlnită. Prezența ideilor sale, după 1960 îndeosebi, s-a făcut simțită la toate manifestările internaționale de logică, filosofia științei, filosofie. Cîteva evenimente semnificative: 1) Wittgenstein, Der „Wiener Kreis" und die Analytische Philosophie, Kolloquium III, în: Alten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien: 2—9 September 1968 (Verlag Herder, Wien, 1968, p. 231—267); 2) Wittgenstein. Actes du Coloque d'Aix-En-Provence, 21—26 Juillet 1969 (în: „Revue Internationale de Philosophie", No 88—89, 1969, fasc. 2—3); 3) Language, Logic and Philosophy. Proceedings of the Fourth International Wittgenstein Simposium. 28th August to 2nd September 1979 (Kirchberg am Wechsel (Austria), ed. R. Haller and W. Grassl, Wienna, 1980, p. 171—338).

Menționăm că, începînd din 1976, „Österreichische L. Wittgenstein Gesellschaft" organizează anual, la Kirchberg/Wechsel (lîngă Viena), un „simpozion-Wittgenstein", cu diferite teme. Ultimul (al 7-lea) dintre acestea (22—29 august, 1982) a avut ca temă: „Epistemology and Philosophy of Science". Specificul acestor simpozioane îl constituie dezbaterea problemelor actuale ale logicii, metodologiei și filosofiei științei, „reevaluarea filosofiei lui Wittgenstein" constituind numai un punct de plecare. Pe lîngă „Actele simpozioanelor amintite, revistele de specialitate (îndeosebi: „Mind"; „Revue Internationale de Philosophie"; „Zeitschrift für philosophische Forschung"; „Inquiry"; „Philosophy and Phenomenological Research". „The British Journal of Philosophy of Science"; „The Philosophical Rewiew"; „Grazer Philosophisdhe Studien. Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie") oglindesc o amplă „Wittgensteiniana", ce rivalizează astăzi cu studiul operelor lui Kant, Leibniz, Hegel, Peirce, Brentano, Husserl și Heidegger.

[31] Mai pe larg (cu bibliografia, în genere, la zi pînă în anii respectivi) a se vedea: Al. Boboc, *Analiza logică a limbajului științei în Tratatul logico-filosofic al lui Wittgenstein* (în *Materialismul dialectic și științele moderne*, vol. XVI: *Epistemologia și analiza logică a limbajului*, coord. M. Florita Editura politică, București, 1975, p. 232—263); Al. Boboc, *Limbaj și metalimbaj în Tratatul logico-filosofic al lui L. Wittgenstein* (în Analele Universității București, Filosofie, Anul XXVI, 1977, p. 77—85).

[32] W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 525. Așa cum s-a precizat prin *Tractatus* Wittgenstein devine „un exponent principal ai ideii de construcție

Scanned with OKEN Scanner

și, în genere, analizei logice a limbajului, deși trebuie reținut că „cercetările sale despre logică și limbă au avut totdeauna și implicații ontologice“[33]. Wittgenstein însuși scrie: „Cartea tratează probleme filosofice și arată, cred, că punerea acestora se bazează pe o înțelegere greșită a logicii limbajului nostru. S-ar putea expune întregul sens al cărții în cuvintele: ceea ce poate în genere să fie spus, poate să fie spus în mod clar; *despre ceea ce nu putem vorbi însă, trebuie să tăcem* (*subl. n.*,) ... Cartea vrea astfel să traseze limite gîndirii, mai exact, nu gîndirii, ci expresiei gîndirii ... Limita poate să fie trasată însă numai în limbă, și ceea ce se află dincolo de limită este pur și simplu fără sens“[34].

Tractatus pune astfel totodată probleme de logică (în acest caz de semantică, semiotică, epistemologie) și de filosofie (îndeosebi de ontologie și filosofia limbajului). Mai mult, după Russell: „sînt tratate mai întîi structura logică a propozițiilor și natura inferenței logice, iar de la acestea se ajunge la teoria cunoașterii, fundamentele psihologiei, ale eticii și, în fine, ale misticului“[35]. În principal însă,

logică“, întrebuințînd „tehnica construcției logice pentru obținerea unui tablou metafizic al construcției lumii“ (E. von Sawigny), Analytische Philosophie, 1970, p. 37).

[33] K. T. Fann, *Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, List Verlag, München, 1971, p. 17.

[34] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort, în: *Schriften 1*, Fr. a.M., 1980, p. 9. Ideea „tăcerii“ reapare ca propoziția 7, fără nici un comentariu: „Despre ceea ce nu putem vorbi, trebuie să tăcem“ (*Ibidem*, p. 83). Între două tăceri, se află însă studiul a „două probleme fundamentale, anume: (1) care este esența logicii? și (2) cum se raportează limba la lume? ... Logica, limba și lumea — iată cele trei probleme fundamentale ale *Tractatus*-ului“ (K. T. Fann, *Op. cit.*, p. 16). „Implicările ontologice“ apar cu acestea. Este ceea ce spune și Wittgenstein: „Marea problemă, în jurul căreia se învîrtește totul, este: „există, *apriori*, ordine a lumii, și dacă da, în ce constă aceasta?“ (*Tagebücher 1914—1916*, în: *Schriften*, 1, p. 144).

[35] B. Russell, *Vorwort zum Tractatus logico-philosophicus*, în: L. Wittgenstein, *Schriften. Beiheft 1*, 2. Aufl., Suhrkamp, Fr. a.M., 1972, p. 68. Însuși L. Wittgenstein preciza: „Sensul cărții este unul etic“, ea constînd din două părți: „dintr-una aci de față și alta pe care nu am scris-o încă. Și tocmai această a doua parte este cea adevărată“ (*Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. von G. H. von Wright, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969, p. 35).

Scanned with OKEN Scanner

Tractatus „este în cea mai mare parte consacrat limbajului, cu toate că în primele pagini se află un șir de enunțuri despre lume. Acestea sînt, „atît istoricește cît și logic, subordonate tezelor despre limbă"[36].

Epocala contribuție a lui Wittgenstein în studiul limbii se leagă de impulsul pe care-l dă *Tractatus* dezvoltării semanticii logice inițiată de Frege și Russell, semantică „deosebit de necesară pentru logică și extrem de importantă ca problemă a acesteia"[37].

Așa cum spunea Russell, „pentru ca o propoziție determinată să afirme sau să nege un fapt determinat, trebuie să existe ceva comun între structura propoziției și structura faptului. Aceasta este, poate, teza cea mai importantă în doctrina lui Wittgenstein. Ceea ce este comun între propoziție și fapt nu poate, așa cum afirmă el să fie spus prin limbă, ci, după modul său de expresie, doar să fie arătat; căci tot ceea ce putem spune are în mod necesar aceeași structură"[38]. După Wittgenstein însuși: „Ne făurim tablouri despre fapte"; „tabloul este un model al realității"; „ceea ce trebuie să aibă comun

[36] A. Kenny, *Wittgenstein,* Suhrkamp, FR.a.M., 1974, p. 89. Tocmai prin acestea este pusă în lumină „importanța istorică" a *Tractatus*-ului: „revizuirea concepției aristotelice și raționaliste a limbajului și propozițiilor", prin depășirea totodată, a „scepticismului lingvisttic" (Tullio de Mauro, *Ludwig Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics.* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1967, p. 27, 37).

[37] V. F. Asmus, *Loghico-filosovskii Traktat L. Wittgensteina, prefață* la: *Tractatus,* I. L., Moskva, 1958, p. 8. De fapt, „întreg *Tractatus*-ul expune *natura referențială a limbajului*", dar „această funcție referențială a limbajului ține în întregime și exclusiv de resortul discursului științei. Științele (în particular științele naturii) *dețin monopolul denotației extralingvistice,* adică a discursului adevărat (sau fals) care se confundă (pentru că are sens doar enunțul ce întrunește condițiile de adevăr) cu limbajul dotat cu sens. În măsura în care filosofia caută să se concretizeze într-un corp de propoziții specific filosofice, ea se exclude din imperiul referinței și al sensului" (G. Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage,* J. Vrin. Paris, 1981, p. 27—28). O spune Wittgenstein însuși: „Metoda adevărată a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta: a nu spune nimic, decît ceea ce poate fi spus, adică propozițiile științelor naturii... și atunci, de fiecare dată cînd cineva ar vrea să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că el nu a dat nici o semnificație anumitor semne din propozițiile sale" (*Tractatus:* 6.53, în: *Schriften 1,* p. 82).

[38] B. Russell, *Op. cit.,* p. 69.

Scanned with OKEN Scanner

tabloul cu lumea ... este forma sa de redare (*Abbildung*)", care însă „nu poate reproduce tabloul, ci doar îl arată"[39].

În centrul *Tractatus*-ului se află astfel o teorie a limbajului, cu două componente: „teoria tabloului" și „teoria funcției de adevăr", ambele trebuind să răspundă la următoarele două întrebări: „Ce funcție are limba?" și „Ce structură are limba?"[40]. Limba este înțeleasă ca: „totalitatea propozițiilor"; „propoziția este un tablou al realității", este „un model al realității, așa cum noi ni-l gîndim"; „discul fonografului, ideea muzicală, notele, undele sonore — toate se află laolaltă într-o relație internă reproducătoare (*abbildenden*), care există între limbă și lume"[41].

Deci, ceea ce este comun „propoziției" și „faptului" nu poate să fie *spus* în limbaj, ci doar „arătat"; căci tot ceea ce poate fi spus, trebuie să aibă aceeași structură. Precizînd că Wittgenstein „avea dreptate să pună accentul pe importanța structurii", Russell evidențiia totodată dificultatea: această teorie „constituie baza unui curios gen de misticism logic", întrucît „forma pe care o propoziție adevărată o împărtășește cu faptul corespunzător poate fi numai arătată"[42].

[39] L. Wittgenstein, *Tractatus:* 2.1; 2.12; 2.17; 2.172: în: *Schriften 1*, p. 14, 15, 16. Este conținută aci „teoria izomorfizmului semnificației și adevărului propoziției", bazată pe „conceptul cvasimatematic abstract de tablou" (W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 549).

[40] K. T. Fann, *Op. cit.*, p. 19.

[41] L. Wittgenstein, *Op cit.*; 4.001; 4.01; 4.014 (p. 25, 26, 27). În continuare (p. 27: 4.015; 4.016) se arată: „posibilitatea tuturor similitudinilor, a întregii capacități imaginative a modalităților noastre de expresie rezidă în logica reproducerii"; „pentru a înțelege esența propoziției, să ne gîndim la scrierea hieroglifică, care reproduce faptele *(Tatsachen)* pe care le descrie. Din ea rezultă alfabetul, fără a se pierde esențialul reproducerii". Așa cum s-a precizat, „teoria tabloului este o teorie a gîndirii"; de la început ea este însă nu o teorie despre comprehensiunea propozițiilor, ci despre comprehensiune în general, implicit și despre comprehensiunea ideilor ... Semnificația ei nu constă în aceea că spune ceva despre propoziții, ci în faptul că spune ceva despre actele spirituale, care se pot exprima în propoziții" (U. Steinvorth, *Ludwig Wittgenstein: Sprache und Denken*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen hrsg. von J. Speck; Philosophie der Gegenwart*, 1972, p. 104.

[42] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 141. Dincolo de Wittgenstein, Russell preciza: „dacă în orice limbă există ceva ce ea nu poate să exprime, este posibil oricînd să construim un

Scanned with OKEN Scanner

Acestea antrenează o discuție mai largă despre „limită": *„limitele limbii mele* înseamnă limitele lumii mele"; „logica umple lumea, limitele lumii sînt și limitele ei"; „că lumea este *a mea,* aceasta se arată în faptul că limitele limbii (ale limbii, singura pe care eu o înțeleg) înseamnă limitele lumii mele"[43]. Limita are astfel două înțelesuri diferite: 1) limitele „limbajului meu" și 2) limitele logicii. Cele două nu coincid, deoarece limbajul în care exprim „lumea mea" este al meu, dar limitele logicii nu sînt ale mele.

În ultimă instanță, procedeul lui Wittgenstein ar putea să fie considerat ca un criticism *sui generis* aplicat la limbaj și, implicit, la gîndirea însăși, dar fără adevărurile *apriori* și fără temeiuri „transcendentale". Autorul celebrului *Tractatus* sugerează o întrebuințare mai largă a ideii critice, aplicînd-o la limbaj și în contextul mișcării empirist-pozitiviste, care se originează mai mult la Hume decît la Kant[44]. Ca și limitele gîndirii, limitele limbajului au caracter de necesitate și, ca atare, ele trebuie fixate de logică și, de aceea, critica limbajului este și o critică indirectă a gîndirii.

Odată cu *Tractatus,* o serie de carențe ale programului logicist sînt depășite, iar analiza logică a limbajului științei își află noi perspective în investigarea structurilor sintactice și semantice, înțelese ca veritabile suporturi ale cunoașterii.

limbaj de ordin superior, care permite să spunem acest ceva" (*Ibidem,* p. 141). Este dificila problemă a acceptării sau neacceptării metalimbajului. Cercetări mai noi vorbesc despre „metalingvisticitatea tragică a *Tractatus*"-ului: acesta se zbate „între conștiința fără iluzii a secundarizării filosofiei și atașamentul puternic la suveranitatea logosului filosofic antic", mai exact: „desfășurarea unui *metalimbaj metafizic,* finalmente negată în folosul tăcerii preferate unei practici filosofice pur și simplu secundare" (G. Hottois, *Op. cit.,* p. 29).

[43] L. Wittgenstein, *Tractatus:* 5.6; 5.61; 5.62; în: *Schriften 1,* p. 64, 65. Aci Wittgenstein „nu caută deloc să definească limitele posibilităților umane", ci „limitele absolute ale limbajului, așa după cum Kant își propusese să definească limitele absolute ale gîndirii" (D. Pears, *Wittgenstein,* Seghers, Paris, 1970, p. 38). După J. Habermas, „critica rațiunii pure ajunge critică lingvistică. Ea duce pînă la capăt și vechea critică nominalistă a limbajului, preluată de neopozitivism" (*Zur Logik der Sozialwissenschaften,* în: „Philosophische Rundschau", Beiheft 5, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967, p. 125).

[44] Mai pe larg: Al. Boboc, *Analiza logică a limbajului științei în Tratatul logico-filosofic al lui L. Wittgenstein,* p. 237 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

Depășind analiza tradițională, legată structural de gnoseologismul modern, Wittgenstein pune în centrul reflecției problema valabilității limbajului, a contribuției acestuia în realizarea cunoașterii. Critica imperfecțiunilor limbajului obișnuit și încercarea de a construi un limbaj logiceşte perfect au ajutat considerabil la instituirea distincției dintre cunoașterea obișnuită și cunoașterea științifică. Principalele rezultate țin însă de elaborarea principiilor simbolismului și ale unei concepții moderne despre rolul activ al limbii în cunoaștere[45].

3. „CERCUL VIENEZ". POZITIVISMUL LOGIC. M. SCHLICK. R. CARNAP

a. „Pozitivismul logic" sau „empirismul logic", formă de bază a „noului pozitivism", a fost elaborat în principal în „Cercul vienez", conturat în anii 1922—1923 de *Moritz Schlick* (1882—1936), pe lîngă „Catedra de științe inductive" a Universității din Viena, unde acesta îi urmase lui E. Mach. Reprezentanții principali ai grupării amintite au fost: Rudolf Carnap (1891—1970); Otto Neurath (1882—1945); Hans Hahn (1879—1934); Herbert Feigl; Philipp Frank; Kurt Gödel; Victor Kraft; Friedrich Weismann. „Cercul" a funcționat pînă în 1936, evenimentele cele mai importante al activității lui fiind: *Manifestul-program* din 1929, intitulat: *Concepția științifică despre lume: Cercul vienez;* revista „Erkenntnis" (1930—1938), continuatoarea cunoscutei „Analen der Philosophie" (1919—1929). Întreruptă la volumul 9, „Erkenntnis" e reluată ca: „Erkenntnis (new from, 1975). An International Journal of Analytical Philosophy (redactori: C. G. Hempel; W. Stegmüller; W. K. Essler), din care au apărut volumele 9—16 (acesta din urmă în 1981).

În strînsă legătură cu „Cercul vienez" au funcționat: „Asociația de filosofie empirică" (Berlin), reprezentată îndeosebi de: Hans Reichenbach (1891—1953) și Walter Dubislaw; școala poloneză de la Lwow-Varșovia (K. Ajdukiewicz, parțial A. Tarski); școala engleză (A. J. Ayer); școala franceză (L. Rougier, J. Vuillemin). Sub același impact s-a desfășurat și școala analitică orientată spre studiul limbajului științei (K. R. Popper, C. G. Hempel, A. Papp), precum și

[45] Despre ceea ce s-a numit: „Wittgenstein II" vom discuta în paragraful 5 al capitolului de față. În afară de cele semnalate în notele 31 și 44, a se vedea Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană*, 1974, p. 19—26.

activitatea unor logicieni celebri (W. Quine, C. I. Lewis, N. Goodman).

Sub dominația teoriilor „Cercului vienez" s-au desfășurat congrese internaționale de filosofie (al 7-lea, Oxford, 1930; al 8-lea, Praga, 1934; al 9-lea, Paris, 1937) și congrese speciale (Paris, 1935; Copenhaga, 1936; Cambridge, 1938), de logică și teoria științei. Activitatea diferitelor cercuri neopozitiviste s-a oglindit și în următoarele reviste și colecții: „The Journal of Unified Science" (1939—40); International Encyclopedia of Unified Science (Chicago, din 1938); Schriften zur Wissenschaftlehre (ed. de Schlick și Frank, 1929—37); „Philosophical Studies" (ed. Feigl, din 1949). Chiar revistele dominate astăzi de orientarea analitică păstrează spiritul „Cercului vienez", semnificative fiind: „Analysis" (Oxford); „Mind" (Oxford); „Australian Journal of Philosophy"; „Grazer Philosophische Studien"; „The Britisch Journal of Philosophy of Science" (Scotland); „Synthese" (Dordrecht-Holland); „Ratio" (Oxford); „Philosophical Studies" (Holland) și altele.

b. Pentru a înțelege „pozitivismul logic" și operele reprezentanților la care ne vom opri pe scurt, este util să reținem, oricît de sumar, conținutul vestitului „Manifest-program" al „Cercului vienez"[1].

Înainte de a prezenta „Concepția științifică despre lume", autorii oferă un scurt istoric al „Cercului", evidențiind ideea că, încă la începutul anului 1929, cînd Schlick a refuzat o invitație de a merge la Bonn, „i-a devenit limpede atît lui cît și nouă că există ceea ce s-ar putea denumi «Cercul vienez» de studiere a concepției științifice despre lume, cerc care se ocupă cu dezvoltarea acestei modalități de gîndire în cadrul unui efort de colaborare", cercul compunîndu-se „din oameni care își întemeiază cu toții concepțiile pe o atitudine științifică . . . Scopul Cercului vienez este de a lua contact

[1] *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, în: „Veröffentlichungen des Vereines Ernst Mach" Wien, 1929. În Volumul: Logischer Empirismus — Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte, hrsg, von H. Schleichert (W. Fink, München, 1975), p. 227 sînt indicați ca autori: R. Carnap, zusammen mit H. Hahn und O. Neurath, textul aflîndu-se la p. 201—222. Textul a intrat în circulație prin editarea lui în: O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, ed. Marie Neurath and Robert S. Cohen, Dordrecht, D. Reidel, 1973 (translated from the German by Paul Foulkes and Marie Neurath), reeditat în broșură cu supliment bio-bibliografic): *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht: Holland/Boston:USA/London:England, 1973, în: Vienna Circle Collection".

cu cei cu orientare similară și de a influența pe cei îndepărtați de o asemenea orientare“[2].

„Concepția științifică despre lume nu se caracterizează atît prin teze proprii, cît, mai degrabă, prin poziția sa fundamentală, punctele sale de vedere și direcția cercetării. Scopul propus este *știința unificată*. Tendința este de a lega și armoniza realizările cercetărilor individuale în diferite domenii ale științei. Din acest scop decurge accentul pus pe *eforturile* colective cît și accentul asupra a ceea ce poate fi extras intersubiectiv; de aci decurge căutarea unui sistem neutru de formule, a unui simbolism lipsit de zgura limbilor naturale, cît și căutarea unui sistem total de concepte. Se caută realizarea corectitudinii și clarității și se resping adîncimile insondabile și profunzimile impenetrabile. În știință nu există «adîncimi» . . . Totul este accesibil omului și omul este măsura tuturor lucrurilor“[3].

De fapt, „metoda analizei logice diferențiază esențial empirismul și pozitivismul actual de versiunea anterioară, care era biologizant și psihologizant“; „concepția științifică despre lume respinge concepția metafizică“ și, „cu ajutorul lucrărilor lui Russell și Wittgenstein“, demonstrează că „în cadrul teoriei metafizice și chiar în însăși forma întrebărilor ei există două greșeli logice fundamentale: o legătură prea strînsă cu forma limbajelor tradiționale și o confuzie

[2] *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*, p. 1. Folosim, aici și în continuare ediția engleză, reluarea în volumul editat de H. Schleichert fiind lipsită de prefața semnată de H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap: „Pentru Asociația Ernst Mach“, Viena, August 1929. Autorii expun apoi „originile istorice“ ale, „Cercului“, prilej cu care schițează deja un program tipic pozitivist, promovînd spiritul „cercetării empirice antimetafizice“ și găsind „inițiative antimetafizice mai ales în Anglia, unde tradiția marilor empirici este încă vie“ (*Ibidem*, p. 3). Continuată la Viena de Mach, cu accent pe problemele epistemologice și logice, această orientare s-a pronunțat și mai hotărît împotriva „metafizicii“; „prin alegerea denumirii sale, societatea dorește să-și facă cunoscută orientarea de bază: o știință lipsită de metafizică“ (*Ibidem*, p. 6, 7).

[3] *Ibidem*, p. 8. Și mai clar: „Concepția științifică despre lume nu cunoaște *enigme de nedezlegat*. Sarcina activității filosofice constă în această clarificare a problemelor și ipotezelor, nu în formularea de teze «filosofice»“ speciale. Metoda acestei clarificări este aceea a analizei logice“ *(Ibidem)*.

Parcă vorbesc aici Russell și Wittgenstein. După *Tractatus* (4. 112, în: *Schriften 1*, p. 31); „Scopul filosofiei îl constituie clarificarea logică a ideilor. Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în mod esențial din clarificări“.

Scanned with OKEN Scanner

în ceea ce privește posibilitățile logice ale gîndirii“[4]. Așa cum s-a spus, „empirismul logic“ (expresie preferată de Schlick și Carnap) accentuează, în raport cu pozitivismul „atitudinea antimetafizică, limitarea oricărei cunoașteri pozitive la științele specializate, și limitarea filosofiei la teoria științei“[5].

Domeniile de probleme pe care le analizează „Cercul vienez“ sînt următoarele: 1) *bazele aritmeticii* (susține „considerarea matematicii drept un sistem de tautologii, concepție inspirată de investigațiile lui Russel și Wittgenstein“); 2) *bazele fizicii* (nici aci „nu rămîne loc pentru raționamente sintetice *apriori*“); 3) *bazele geometriei* („domeniul cel mai important al aplicării metodei axiomatice și a teoriei generale a relațiilor“); 4) *probleme ale bazelor biologiei și psihologiei* (și „concepția științifică despre lume“ respinge „ca metafizice“ noțiunile care „nu satisfac cerința reducerii la datele senzoriale“); 5) *bazele științelor sociale* (și eliminarea rațiunilor „metafizice“)[6].

[4] *The Scientific Conception of the World*, p. 9. După ce examinează erorile „metafizice“, textul precizează: „Tocmai în respingerea posibilității cunoașterii sintetice apriori constă teza fundamentală a empirismului modern. Concepția științifică despre lume recunoaște doar enunțurile empirice despre lucruri și enunțurile analitice ale logicii și matematicii“ (*Ibidem*, p. 10).

[5] V. Kraft, *Dévelopment et évolution du positivisme*, în: *Les grands courants de la pensée mondial contemporaine. Le tendences principales*, vol. II, 1961, p. 850. În alt context, Kraft preciza: „tocmai prin preocuparea pentru științificitatea filosofiei a fost determinată modalitatea de cercetare în Cercul vienez. Două au fost mai cu seamă cercurile de probleme: analiza cunoașterii și fundamentele teoretice, mai întîi ale matematicii, apoi ale științelor naturii, însă și ale psihologiei și sociologiei“ (*Der Viener Kreis. Der Ursprung des Neupositivismus*, 2. Aufl., Springer-Verlag, Wien—New York, 1968, p. 21).

[6] *The Scientific Conception of the World*, p. 13, 14, 16, 17. Este de observat că, dincolo de programul pozitivist în care este asimilată, problematica rămîne de perspectivă, fiind reluată, *mutatis mutandis*, cu prilejul unor mari dezbateri internaționale. Semnificativ, în acest context a fost cel de-al *VI-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia Științei (Hanovra, 22—29 august 1979)*, care, numai parțial în funcție de tema generală („Rolul matematicii în științele moderne“), a avut următoarele secții tematice: 1) Teoria demonstrației și fundamentele matematicii; 2) Teoria modelelor și aplicațiile ei; 3) Teoria recursiei și teoria calculului; 4) Teoria axiomatică a mulțimilor; 5) Logica filosofică; 6) Metodologia generală a științei; 7) Fundamentele probabilității și inducția; 8) Fundamentele și filosofia

Scanned with OKEN Scanner

„Retrospectiva și perspectiva" arată încă odată „care este esența noii concepții științifice despre lume, opusă filosofiei tradiționale. Nu se fac afirmații «filosofice» speciale, afirmațiile sînt clarificate pur și simplu și legate de enunțuri ale științei empirice", întrucît nu există un domeniu al ideilor care să stea deasupra sau dincolo de experiență"[7]. În felul acesta „reprezentanții concepției științifice despre lume se situează hotărît pe tărîmul simplei experiențe umane"; această concepție „servește viața și viața o acceptă"[8].

Principalele rezultate ale „Programului" prezentat sînt următoarele: a) stadiul actual al științelor impune „concepția științifică despre lume" și preocupări sporite pentru „dezvoltarea acestei modalități de gîndire" și pentru „o atitudine științifică"; b) în funcție de scopul propus — „știința unificată" — decurge „căutarea unui sistem neutru de formule"; c) de aici refuzul „adîncimilor", al „enigmelor de nedezlegat" și demascarea „problemelor filosofice tradiționale" ca „pseudoprobleme", parțial transformarea lor în

științelor fizice; 9) Fundamentele și filosofia biologiei; 10) Fundamentele și filosofia psihologiei; 11) Fundamentele și filosofia științelor sociale; 12) Fundamentele și filosofia lingvisticii; 13) Istoria logicii, metodologiei și filosofiei științei; 14) Principiile fundamentale ale eticii științei *(6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science.* Hannover August 22-August 29 1979. Program. Information, p. 17—20). Despre acest congres: „Revista de filosofie", nr. 6. 1979, (p. 789—809, relatări ale unor participanți — Gh. Enescu, C. Popa, I. Pârvu, Al. Boboc, Călina Mare); Forum, nr. 10, 1980 (p. 79—87; Al. Boboc, Limbaj și sens în construcția logicii moderne).

De reținut că aceeași structură pe secții tematice păstrează cel de-al VII-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia Științei, anunțat: Salzburg, Austria, July 11 th-16 th 1983 (După: „Mind. A. Quarterly review of philosophy", No 362, April 1982, p. 263). Evident, în raport cu programul „Cercului vienez" au intervenit elemente noi, în atenție intrînd, pe lîngă studiul fundamentelor științelor, teoria modelelor, logica filosofică (și pluralismul logic), fundamentele și filosofia lingvisticii, istoria logicii și a filosofiei științei.

[7] *The Scientific Conception of the World,* p. 17, 18.

[8] *Ibidem,* p. 19, 20. Așa cum s-a spus, „străduințelor spre o raționalizare a științei le corespund aci străduințele de raționalizare a practicii vieții" (R. Hegselmann, *Normativität und Rationalität. Zum Problem praktischer Vernunft in der Analytischen Philosophie,* Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1979, p. 16).

Scanned with OKEN Scanner

„probleme empirice"; d) întrucît „sarcina activității filosofice" constă în „clarificări", metoda adecvată devine „analiza logică"; e) de aci, refuzul „metafizicii" și necesitatea analizei logice a limbajului, nu numai pentru nevoile teoretice ale științei, ci și pentru „științificitatea" filosofiei.

Este cuprins astfel aci întreg programul analizei logice a limbajului și totodată „empirismul logic". Așa cum s-a precizat, se poate vorbi de „o concordanță în viziunea fundamentală" a tuturor adepților „Cercului vienez"; este „empirismul, așa cum a fost reprezentat de Russell, și cu el respingerea apriorismului. Căci judecăți sintetice *apriori* nu pot fi date; enunțurile despre fapte sînt valabile numai pe baza experienței"[9].

Departe de a fi o preocupare marginală, polemica cu apriorismul modern (și, într-un fel, cu criticismul kantian) face parte din pregătirea unei noi concepții despre logică, ce se detașează nu numai de psihologie, ci și de filosofie, apropiindu-se de gramatică și de matematică. De fapt, pe măsură ce s-a studiat limbajul științific, s-a conturat și ideea „că logica nu este altceva decît un limbaj" (idee prezentă încă la Hobbes și Condillac); „predilecția pentru o logică a limbii în loc de o logică a gîndirii nu constituie doar o doleanță subiectivă a pozitivismului, ci crește pe temeiuri obiective, pe voința lucidă de a construi logica cu metode științifice"[10].

[9] V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neupositivismus*, p. 12. Trecerea în prim plan a „noii logici", atrage și denumirea de „neopozitivism logic" sau „empirism logic" (*Ibidem*, p. 12—13). În studiul său, *Moderner Empirismus, Rudolf Carnap und der Wiener Kreis (Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I, p. 346), W, Stegmüller dă o caracterizare cuprinzătoare: „Orientările empirice ocupă o poziție aparte în filosofia contemporană. Ceea ce le leagă nu este un conținut doctrinar determinat, ci *tăgăduirea oricărei modalități a metafizicii*... Ceea ce este dat în cunoașterile științifice aparține sau științelor formale, logicii și matematicii, sau științelor empirice reale; pentru o filosofie care să concureze cunoașterea științifică sau să poată conduce dincolo de ea nu mai este loc."

[10] P. Botezatu, *Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă*, Editura Junimea, Iași, 1973, p. 94. O spunea clar însuși R. Carnap: „Un sistem de logică simbolică nu este o teorie, adică un sistem de aserțiuni asupra unor obiecte oarecare, ci o *limbă*, adică un sistem de semne cu reguli pentru folosirea acestor semne" (*Einführung in die symbolische Logik*, 2. Aufl., Springer-Verlag, Wien, 1960, p. 1).

Scanned with OKEN Scanner

c. „Empirismul logic“[11] constituie astfel forma contemporană a pozitivismului, ca și „atomismului logic“ fiindu-i centrale: ideea de construcție logică, limitarea filosofiei la teoria științei și limitarea logicii la analiza limbajului științei. „Noua metodă în filosofie — scria Carnap — se poate caracteriza, pe scurt, astfel: Analiza logică a propozițiilor și noțiunilor științei experimentale“[12].

În ceea ce privește concepția filosofică (de fapt, gnoseologică), Reichenbach preciza: „Pentru pozitivism, percepția dobîndită în experiență trăită constituie unicul element de care se leagă noțiunea de realitate. Ceea ce noi îi anexăm cu statut de obiect al lumii este o construcție a gîndirii, care grupează într-un anumit mod datele percepției“[13]. Este adevărat însă, ideea de „construcție“, care domină aici, vine în contradicție cu empirismul. De aceea, s-a precizat: „«noul empirism» pornește de la înțelegerea gîndirii matematice și a aplicațiilor ei la realitate“[14].

[11] În afara lucrărilor lui V. Kraft, citate mai sus, menționăm cîteva lucrări semnificative: M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918; ed. 2-a, 1925); R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (1928; ed. 2-a, 1961); R. Carnap, *Überwindung de Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (în „Erkenntnis“, 2, 1931); O. Neurath, *Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung* (în „Erkenntnis“, 1, 1930/31); A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936; ed. 2-a 1951); H. Feigl, *Logical Empiricism* (în „Twentieth Century Philosophy“, ed. S. Runes, 1943; K. Dürr, Der logische Positivismus (1948); G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism* (1954); L. Rougier, *Traité de la connaissance* (1955); A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (New York, 1959); De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jous (prézenté par P. Jacob, Paris, 1980); R. Haller, *New Light on the Vienna Circle* (în „The Monist“, Vol. 65 No 1, 1982, p. 25—37).

[12] R. Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique* (trad. din: „Erkenntnis“, 1: *Die alte und die neue Logik*), Hermann & cic, Paris, 1933, p. 7. Mult mai în spiritul tradiției lui Wittgenstein, A. J. Ayer scria: „filosofia nu-i menită să producă adevăruri speculative“, ci „funcția ei este de a clarifica propozițiile științei“ (*Langage, vérité et logique*, Flamarion, Paris, 1956, p. 37).

[13] H. Reichenbach, *La philosophie scientifique*, Flamarion, Paris, 1932, p. 34.

[14] M. Schlick, *Selbstdarstellung*, în: *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von W. Ziegenfuss, II, 1950, p. 462. Schlick a propus „principiul verificării“ și, totodată a ridicat în primul plan al preocupărilor problema „enunțurilor

Pentru înțelegerea „empirismului logic", dar și a problematicii logice, metodologice și de filosofia științei ne vom referi la operele de bază ale lui R. Carnap. Menționăm însă că de certă perspectivă pentru scopul propus ar fi studiul lucrărilor unor gînditori de seamă, ca: *M. Schlick*[15]; *O. Neurath*[16]; *H. Reichenbach*[17], fără să con-

protocolare", de care se leagă o amplă polemică, desfășurată în „Erkenntnis". În marginea acestor discuții se definește, „empirismul logic"; „putem să numim pozitivistă orice atitudine ce constă în negarea posibilității unei metafizici"; „empirismul logic *nu neagă deloc* existența unei lumi exterioare, dar el se ocupă numai de semnificația empirică a afirmării existenței" (M. Schlick, *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, Hermann & Cie, Paris, 1934, p. 18, 49). Și mai clar: „esențialul tendințelor zise «pozitiviste» este că semnificația unui enunț oarecare este conținută în întregime în verificarea sa prin mijlocul dat"; „empiristul nu va spune niciodată metafizicianului că enunțurile sale sînt false, nu-l va contrazice, ci îi va spune simplu: «nu vă înțeleg»" (*Ibidem*, p. 49, 51).

[15] *Lucrări principale: Spațiul și timpul în fizica contemporană* (*Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 1917; 4. Aufl., 1922); *Teoria generală a cunoașterii* (Allgemeine Erkenntnislehre, 1918; 2. Aufl., 1925); *Probleme de etică* (*Fragen der Ethik*, 1930); *Les énoncés philosophiques et la réalité du monde exterieur* (1934); *Culegere de articole* (*Gesammelte Aufsätze*), 1926—1936, publ. 1938); *Natură și cultură* (*Natur und Kultur*, 1952). *Despre Schlick:* Philosophen-Lexikon, II, 1950, p. 462—464; O. Neurath, *Le developpement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique* (Paris, 1935); F. Barone, *M. Schlick* (1952); H. Feigl, *M. Schlick*, în: M. Schlick. Philosophical Papers, vol. I, 1978 (ed. by H. L. Mulder and B. Van de Welde-Schlick).

[16] *Lucrări principale: Esența și calea socializării* (*Wesen und Weg der Sozialisierung*, 1919); *Anti-Spengler* (1920); *Formele vieții și lupta de clasă* (*Lebensgestaltung und Klassenkampf*, 1928); *Sociologia empirică* (*Empirische Soziologie*, 1931); *Ce înseamnă examinarea rațională a economiei* (*Was bedeutet rationale Wirtschaftsbetrachtung*, 1935); *Enunțuri protocolare* (*Protokollsätze*, în: „Erkenntnis", 3, 1932—33); *Fundamentele științelor sociale* (*Foundations of the Social Sciences*, Chicago, 1944); *Empiricism and Sociology* (ed. by M. Neurath and R. S. Cohen, D. Reidel), 1973, cu o amplă bibliografie (vezi și: *Philosophen-Lexikon*, II, p. 196—197).

[17] *Lucrări principale: Teoria relativității și cunoașterea apriori* (*Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, 1920); *Axiomatica doctrinei relativiste a spațiului și timpului* (*Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre*, 1924); *De la Copernic la Einstein* (*Von Kopernikus bis Einstein*, 1927); *Atom și Cosmos. Tabloul contemporan al lumii* (*Atom und Kosmos. Das physikalische*

Scanned with OKEN Scanner

siderăm că, prin aceasta, oferim o imagine completă asupra mișcării neopozitiviste de acest tip, al „empirismului logic" și al prelungirii, cu alte mijloace, în pozitivismul semantic[18].

d. Rudolf *Carnap*[19], reprezentantul principal al „pozitivismului logic" (și al filosofiei analitice în genere), este considerat, pe bună dreptate, unul dintre cei mai mari gînditori ai secolului al XX-lea. Prin opera[20] sa, ilustrul logician și filosof a adus o contribuție ho-

Weltbild der Gegenwart, 1930); *Scopurile și căile filosofiei naturii astăzi* (*Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, 1931); *Teoria probabilității* (*Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935); *Experiență și predicție* (*Experience and Prediction*, 1938, ed. 3-a, 1949); *Fundamentele filosofice ale mecanicii cuantice* (*Philosophical Foundations of Quantum Mechanics*, 1944); *Originea filosofiei științifice* (*The Rise of Scientific Philosophy*, 1955; în 1968: *Der Aufestieg der wissenschaftlichen Philosophie*); *Direcția timpului* (*The Direction of Time*, ed. Maria Reichenbach, 1956); *Politica maselor* (*People Politics and Probability, selected Essays*, ed. by M. Reichenbach, 1973).

Au apărut 4 volume din: *Gesammelte Werke in 9 Bänden*, 1976 ff (Braunschwieg, Vieweg Verlag). Despre Reichenbach și „empirismul logic": D. Zittlau, *Die Philosophie Hans Reichenbachs* (München. 1981, 328 p.).

[18] Avem în vedere reformularea punctului de vedere neopozitivist cu mijloacele semanticii, în epoca în care se pune „problema adevărului în limbile formalizate" (după A. Tarski).

[19] Născut la 18 mai 1891, în localitatea Ronsdorf bei Barmen, în apropiere de Wuppertal, după studiile primare și secundare în Barmen, Carnap a făcut, între 1910—1914, studii de matematică, fizică și filosofie la Freiburg i. Br. și Jena. După o perioadă de front, ca ofițer, între 1914—1918, și-au luat doctoratul în filosofie, în anul 1921, la Jena (la B. Bauch), cu dizertația: *Der Raum*. „Abilitare" în Viena, în 1926, unde a funcționat pînă în 1931 ca „Privatdozent", apoi ca „extraordinar" pentru filosofie. Între 1931—1936 continuă la Praga, din 1936 ca „Ordinarius" (titular) de „filosofia naturii". Între 1936—1952 — profesor de filosofie la Univ. Chicago, iar între 1952—54 — „Visiting" (profesor invitat) la Princeton. Din 1954 — profesor de filosofie la Univ. din California (ca urmaș al lui H. Reichenbach). Moare la 14 septembrie 1970.

Celebra colecție „Boston Studies in the Philosophy of Science" i-a dedicat vol. VIII: PSA 1970. *In Memory of Rudolf Carnap. Proceedings of the 1970 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Associations*, ed. by R. C. Buck and R. S. Cohen (1971, 615 p.), o contribuție epocală în istoria logicii și metodologie.

[20] Lucrări principale: *Spațiul. O contribuție la teoria științei* (*Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, 1922); *Formarea conceptuală fizicalistă*

tărîtoare la progresul logicii, epistemologiei și al filosofiei științei, deschizînd orizonturi îndeosebi în înțelegerea problematicii fundamentelor științei. Elogiul ce i s-a adus în repetate rînduri este deosebit de grăitor pentru recunoașterea marilor sale merite[21].

(*Physikalische Begriffsbildung*, 1926); *Construcția logică a lumii* (*Der logische Aufbau der Welt, Versuch einer Konstituionstheorie der Begriffe*, 1928, ed. 2-a, 1961, ed 3-a, 1966), lucrare principală (tradusă în limbile engleză, italiană, franceză); *Probleme aparente în filosofie* (*Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, 1928; apare împreună cu ed. a 2-a și a 3-a a lucrării Aufbau); *Proiect de logistică* (*Abriß der Logistik. Mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen*, în: Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, hrsg. von Ph. Frank u. M. Schlick, Wien, 1929); *Vechea și noua logică* (*Die alte und die neue Logik*, în: „Erkenntnis", 1, 1931, lucrare de referință, tradusă în limbile franceză și engleză); *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului* (*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, în: „Erkenntnis", 2, 1932); *Despre enunțuri protocolare* (*Über Protokollsätze*, în: „Erkenntnis", 3, 1932); *Problema logicii științei* (*Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*, 1934); *Sintaxa logică a limbajului* (*Logische Syntax der Sprache*, în *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, 1934; ed. 2-a 1968); *Știință formală și știință factuală* (*Formalwissenschaft und Realwissenschaft*, în: „Erkenntnis", 5, 1935); *Fundamentele logice ale unității științei* (*Logical Fundations of the Unity of Science, în: Encyclopedia and Unified Science*, hrsg. von O. Neurath; reluare în: *Encyclopedia of Unif. Science*, vol. I, nr. 1, Chicago, 1938); *Fundamentele logicii și ale matematicii* (*Foundations of Logic and Mathematics*, în: International Encyclopedia of Unif. Science, vol. I, Nr. 3, Chicago); *Introducere în semantică* (*Introduction to Semantics*, vol. I, „Studies in Seamntics" Harvard, 1942); *Formalizarea logicii* (*Formalization of Logic*, Harvard, 1943, vol. II la: „Studien in Semantics"); *Despre logica inductivă* (*On Inductive Logic*, în: „Philosophy of Science", 12, 1945); *Cele două concepte de probabilitate* (*The Two Concepts of Probability*, în: „Philos. and Phenomenological Ressearch"; 5, 1945); *Semnificație și necesitate* (*Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, „Studies in Semantics", vol. III, Chicago, 1947); *Empiricism, semantică și ontologie* (*Empiricism, Semantics and Ontology*, în: „Revue Intern. de Philosophie", IV, 11, 1950; reluată în anexa la: Meaning, 1947); *Fundamentele logice ale probabilității* (*Logical Foundations of Probability*, Chicago, 1950; ed. 2-a 1962); *Introducere în logica simbolică* (*Einführung in die symbolische Logik*, Wien, 1954; ed. 2-a, 1969; Nachdruck, 1973); *Logică inductivă și probabilitate* (*Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit, bearbeitet von W. Stegmüller*, Wien, 1959); Autobiography (în: P. A. Schilpp: The Philosophy of

Opera lui Carnap, una dintre cele mai remarcabile creații teoretice contemporane, prezintă un mare grad de dificultate. Aceasta întrucît el a fost mai mult decît „unul dintre cei mai mari experți în logica matematică"; căci, în timp ce alți logicieni „s-au limitat să dezvolte mai departe această disciplină modernă și s-o aplice în

Rudolf Carnap, London, 1963, 1—84); *Fundamentele filosofice ale fizicii* (*Philosophical Foundations of Physics. An Introduction to the Philosophy of Science, hrsg.* von M. Gardner, New York, 1966). *Vezi* lista completă în: L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps* (Wien — New York, Spinger, 1970, p. 210—219; p. 219—228 — bibliografie). După 1970: *Logică inductivă și decizii raționale* (*Inductive Logic and Rational Decisions*, în: Study in Inductive Logic and Probability, Los Angeles, 1971; în același volum: *A. Basic Logic for Inductive Logic*); *Semnificație și necesitate* (*Bedeutung und Notwendigkeit*, 1972, Springer); *Eseuri alese* (*Selected Essays*, 1921-1927, 1974).

Despre Carnap: J. Burg, *Konstitution und Gegenstand im logischen Neupositivismus R. Carnaps* (Diss., Leipzig, 1935); F. Barone, *R. Carnap* (Turin, 1953, cu bibliogr.); *Logic and Language.* Studies dedicated to Professor R. Carnap (D. Reidel, *Dordrecht-Holand*, 1962); W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I (1960, 6. Aufl., 1978); P. A. Schilpp, *The Philosophy of R. Carnap* (1963, cu bibliografie); R. A. Caponigri, *R. Carnap*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine* (Portraits I, 1964, cu bibliografie); R. Krauth, *Die Philosophie Carnaps* (1972, cu bibliografie); W. Stegmüller, *R. Carnap* (în: Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart I (1972, cu bibliografie); J. Hintikka (ed.), *R. Carnap, Logical Empiricist* (1976); O. Hanfling: *Logical Positivism* (Oxford, 1981).

[21] *Preface.* — *Homage to Rudolf Carnap*, în: „Boston Studies in the Philosophy of Science", vol. VIII: *PSA 1970. In Memory of Rudolf Carnap. Procedings of the 1970 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, ed. by R. C. Buck and R. S. Cohen, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holland 1971 (continuînd preocupări majore de teoria științei sub semnul gîndirii lui Carnap); *Homage to Rudolf Carnap*, în: „Synthese Library", Vol. 73: *Rudolf Carnap, Logical Empiricist. Materials and Perspectives*, ed. by J. Hintikka, D. Reidel, 1975, p. XIII—LXVIII (cu participări de prestigiu: H. Feigl; C. G. Hempel; W. V. Quine; J. Bar-Hillel; R. C. Cohen; Ch. Hartshorne; Ch. Morris; W. Stegmüler și alții). În cadrul acestui „Omagiu", Herbert Feigl scrie: „Carnap a fost figura centrală la Congresele cu tema «Unitatea Științei» (Praga 1929, Königsberg 1930, Paris 1935 etc."); „cred că, R. Carnap a fost primul care a înțeles pînă la capăt descoperirea epocală a lui Kurt Gödel (făcută, cred, în 1930 — publicată prima oară în

Scanned with OKEN Scanner

cercetarea fundamentelor matematice", Carnap și-a propus „să o facă utilă pentru întreaga filosofie"[22].

Dificultățile sînt accentuate astfel și de faptul că, în evoluția lui R. Carnap sînt asimilate multiple experiențe și influențe și, mai ales, el însuși reconstruiește această idee diriguitoare, a unității dintre logică și filosofie. După interpretări avizate, „se poate vorbi, simplificînd lucrurile, desigur, de trei elemente înrudite laolaltă în opera filosofică a lui R. Carnap"; *„elementul empirico-pozitivist"* (care pornește de la Bacon, Hobbes, Locke și Hume și este reluat și dezvoltat trecînd prin Comte, Mill, Avenarius și Mach în „Cercul vienez"); *„elementul logic"* (aplicarea „noii logici", care, în principiu, se află încă la Leibniz, dar a fost reluată și dezvoltată, înainte de toate, de matematicieni și logicieni, ca Boole, de Morgan, Peirce, Schröder, Peano, Frege, Russell și Whitehead); *„elementul scientist"* (generat de progresul științelor naturii în epoca modernă), care-și află expresia „în tendința de a orienta și gîndirea filosofică după științele naturii[23].

1931) privind incompletitudinea esențială a unei largi clase de sisteme matematice. Mai mult, Gödel a utilizat în celebrele sale teoreme tehnicile metalingvistice, sintactice ale lui Carnap" (*Ibidem*, p. XVI). „Carnap — scria Quine mai departe (p. XXIV) — este o personalitate de prim rang. Eu îl consider figura dominantă în filosofie începînd din anii 1930, așa cum Russell fusese în decadele anterioare".

[22] W. Stegmüller, *Rudolf Carnap: Induktive Wahrscheinlichkeit*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart, I*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972, p. 46. Cu aceasta, Carnap propunea „un ideal superior de exactitate pentru cercetarea filosofică", care nu trebuie să rămînă „dincolo de gradul de precizie al cercetărilor matematice"; în altă ordine de idei, expunerea și dezvoltarea unei probleme este la Carnap deosebit de grea deoarece „el a dat opere de pionerat hotărîtoare în nu mai puțin de șase domenii diferite": „realizarea programului empirist; sintaxa logică; semantica extensională; semantica intensională; structura unui limbaj naturalist-științific adecvat; teoria probabilității inductive" și peste toate, atitudinea sa a fost aceea a unui mare descoperitor sau constructor" (*Ibidem*).

[23] L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, Springer-Verlag, Wien—New York, 1970, p. 2. Sinteza acestor trei „elemente principale" conduce însă „la un alt punct de vedere, care deosebește în mod esențial filosofia lui Carnap și noul empirism de vechiul empirism, anume convingerea că *analiza limbajului* este unica activitate legitimă a filosofiei" (*Ibidem*, p. 3).

Scanned with OKEN Scanner

Primele preocupări mai filosofice, e adevărat, în marginea dezvoltărilor logicii, sînt legate de *„Construcția logică a lumii,* lucrare cu un „titlu romantic", se pare sub influența lui Schlick, și de polemica[24] în jurul enunțurilor protocolare", dominată de „depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului". Este ceea ce spune Carnap însuși: „metoda științifică" „se poate caracteriza pe scurt ca analiză logică a propozițiilor și conceptelor științei experimentale"[25].

Ca și alți reprezentanți ai „Cercului vienez", Carnap se îndepărtează de ontologia „atomismului logic", păstrînd însă, pentru logică, principiile de construcție de tip *Principia Mathematica* „Russell — preciza Quine — a discutat despre derivarea lumii din experiență cu ajutorul construcției logice. În a sa *Aufbau,* Carnap a luat sarcina în serios. Acest mare proiect a fost însă pus sub semnul întrebării,

În alți termeni, concepția lui Wittgenstein și a „Cercului vienez" despre filosofie ca travaliu de „clarificare a gîndurilor". În plus, după 1936 (anul trecerii sale la Chicago), marcînd „a treia și principala perioadă a dezvoltării sale" (după cea a „neopozitivistă" marcată de „construcția logică a lumii", și cea a „unificării științei pe o bază fizicalistă", sub influența lui Neurath): armonizarea „sintaxei logice" cu exigențele semanticii și cercetarea „fundamentelor logice ale probabilității (A. Caponigri, Rudolf Carnap, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine.* Portraits I, 1964, p. 268—270).

[24] W. Stegmüller, *Op. cit.,* p. 47—48. Discuția cea mai semnificativă se află în „Erkenntnis", Bd. 3 (1932—33), sub genericul: *Über Protokollsätze,* susținută de O. Neurath și R. Carnap. Aceasta nu este numai o reacție la „principiul verificării" (al lui Schlick și al „empirismului logic" în genere), ci antrenează o discuție în jurul „fizicalismului" („unificarea științei" pe baza limbajului fizicii, în principal). În acest din urmă sens: O. Neurath: *Physikalismus* (în „Scientia", 1931) și *Soziologie im Physikalismus* („Erkenntnis", 1932); R. Carnap: *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft* („Erkenntnis", 1932). Totul vizează „limba ideală", venită din tradițiile Russell-Wittgenstein: „Ficțiunea unei *limbi ideale* construită din *propoziții atomare pure* — scria O. Neurath — este la fel de metafizică ca și ficțiunea spiritului laplacean" (*Protokollsätze,* în vol.: *Logischer Positivismus des Wiener Kreis. Ausgewählte Texte,* hrsg. von H. Schleichert, W. Fink, München, 1975, p. 70).

[25] R. Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique,* Hermann & Cie, Paris, 1933, p. 7. Orice nouă „metafizică a existenței" apare „ca o doctrină nu falsă în conținutul său, ci ca de nesusținut din punct de vedere logic" (*Ibidem,* p. 9).

Scanned with OKEN Scanner

atunci cînd unii filosofi au înțeles tehnica logică" și, de aceea, în *Logische Syntax*, el a căutat „să exploateze din nou resursele logicii moderne pentru scopuri filosofice"[26], pentru ca apoi să vadă și limitele sintaxei, îndeosebi în preocupările de logică modală.

În fond, Carnap extinde necondiționat „analiza logică" (și „construcția logică") în teoria cunoașterii științifice, riscînd dificultățile a ceea ce el însuși numea „solipsismul metodologic": un hiperempirism în care primează „descrierea structurală", „orice pas constitutiv fiind o aplicare de reguli formale la o situație empirică dată"[27]. De aceea, „concepția după care ceea ce este dat sînt impresiile mele este comună solipsismului și teoriei constituirii. Aceasta din urmă și idealismul transcendental susțin teza că toate obiectele cunoașterii sînt construcții și, ca atare, sînt obiecte ale cunoașterii doar în calitate de forme logice"[28].

În esență, programul „construcției logice a lumii" este următorul: conceptele folosite (în știință, ca și în viața zilnică) rezultă dintr-un număr redus de concepte elementare, „înrădăcinate" în experiență, adică în extralogic, în „*Erlebnisström*" (fluxul trăirii); acesta din ur-

[26] W. V. Quine, în: *Homage to Rudolf Carnap*, p. XXIV—XXV. În continuare (p. LIV), W. Stegmüller sublinia: *Aufbau* „reprezintă momentul de vîrf al filosofiei empiriste. De secole, filosofii empiriști au socotit totdeauna că, atît conceptele cît și cunoașterea lor se sprijină pe experiență. Totuși, în principiu, ei nu au mers niciodată în mod dogmatic dincolo de promisiuni și proclamații. Carnap a fost primul care a încercat să pună în acțiune acest program, în a sa *Logische Aufbau*. Împreună cu profesorii săi de logică modernă, el a construit un sistem de concepte în care toate conceptele științelor factuale au fost derivate dintr-un concept empiric unic principal *(basic)*, cu ajutorul șirurilor de definiții".

Și mai clar, în continuare, C. G. Hempel scria: „*Aufbau* au fost îndeosebi inspirat de construcția matematicii cu ajutorul logicii în opera lui Frege și în *Principia Mathematica*, precum și de ideile lui Russell despre reconstrucția riguroasă a lumii fizice pe bază fenomenalistă" (*Rudolf Carnap, Logical Empiricist*, p. 3).

[27] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreisverlag, Berlin, 1928, p. 15, 143.

[28] *Ibidem*, p. 248—249. Adoptînd, pentru a defini „elementele formale ale construcției logice", teza identității conceptului și a obiectului, Carnap schimbă însă accepția termenului „obiect": obiectele sînt numai cunoscute, nu produse; pentru idealism, ele sînt create. Pentru construcția logică, ele sînt simple referiri sau numiți, și nu rezultă nimic de aici cu privire la statutul lor ontologic" (A. R. Caponigri, *Op. cit.*, p. 275).

Scanned with OKEN Scanner

mă este luat ca „gnoseologiceşte primordial“ pentru „totalitatea trăită“: percepţii, idei, dorinţe, sentimente etc.[29]. Întrucît importantă e „structura formală“ a relaţiilor şi nu „natura obiectelor“, nu se mai pune problema „originii“, ci a „convenţionalităţii“, principiu fundamental la Carnap[30].

Cu aceasta se poate înţelege mai bine şi ce înseamnă „empirism logic“[31], şi ce soartă mai poate avea „principiul verificării“ (al empirismului în genere, dar reluat de Schlick)[32].

[29] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, p. 8, 91, 93.

[30] A. R. Caponigri, *Op. cit.*, p. 276. Acest principiu este „semnul detaşării procesului logic al construcţiei de orice angajare ontologică“ *(Ibidem).*

[31] Aşa cum s-a precizat, „pozitivismul logic este un empirism la temelia piramidei şi un raţionalism la vîrf“; (Ath. Joja, *Studii de logică.* vol. III, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1971, p. 236).

Încă mai de timpuriu, s-a făcut ipoteza că neopozitivismul „identifică veridicitatea cu verificabilitatea, iar adevărul cu mijlocul de verificare a lui“ (I. S. Narski, *Sovremenîi pozitivizm*, Moskva, 1961, p. 302), interpretare ce atrage atenţia asupra eludării problemei statutului obiectiv al adevărului. Căci „neopozitivismul a aderat constant la un relativism subiectivist, susţinut pe argumente formaliste şi convenţionaliste“ (Şt. Georgescu, *Epistemologie*, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1978, p. 81).

[32] „Principiul verificării“ a fost teoretizat, pentru nevoile „noului empirism“, în articolul: *Positivismus und Realismus*, în: M. Schlick, Gesammelte *Aufsätze* (1926—1936). Gerold, Wien, 1938, p. 83 urm. Formula este următoarea: „sensul unui enunţ este metoda verificării lui“. Expresia cea mai clară o aflăm în lucrarea clasică pentru „pozitivismul logic“, a lui A. J. Ayer *Language, Truth, and Logic* (1936): ... „un enunţ are «în mod factual» un sens pentru o persoană dată dacă şi numai dacă aceasta ştie să verifice propoziţia pe care urmează să o exprime, adică ştie ce observaţii ar conduce-o, în anumite condiţii, la a accepta propoziţia ca adevărată sau ar respinge ca falsă“ (*Langage, vérité et logique*, Flamarion, Paris, 1956, p. 42).

Întrucît acest „principiu“ ar fi antrenat relativismul extrem, s-a ajuns la ideea că „enunţurile“ nu se deosebesc numai în raport cu „faptele“, ci şi între ele şi, ca urmare, verificarea nu înseamnă numai acordul cu „faptele“, ci şi acordul (coerenţa) propoziţiilor nou introduse cu un sistem de propoziţii dat. Este ideea criteriului logic al adevărului, funcţional „în sistemele teoretice“, unde „existenţa adevărurilor logice şi a adevărurilor analitice“ constituie însăşi „garanţia determinărilor structurale ale teoriei: deductibilitatea şi unitatea conceptuală“ (I. Pârvu, *Semantica şi logica ştiinţei*, Editura ştiinţifică, 1974, p. 233).

Scanned with OKEN Scanner

Dezvoltarea logicii în ultimele decenii — observa Carnap — „a dovedit tot mai clar că se poate acționa riguros cu ea numai atunci cînd se raportează nu la judecăți (idei sau conținuturi ideatice), ci la expresii lingvistice, îndeosebi la propoziții. Numai prin referire la acestea se pot stabili reguli precise“[33].

Pe urmele tradiției analitice a lui Russell și Wittgenstein, a „Cercului vienez“, Carnap formulează o nouă concepție despre logică — o logică a limbajului, înainte de a fi o logică a gîndirii, ceea ce pune în primul plan corectitudinea de sens. Mai mult, de aci decurg încă două consecințe: una este concepția după care „sarcina filosofiei științifice constă în construcția limbajelor artificiale formale, adecvate reconstrucției exacte a propozițiilor științifice“, construcție după „reguli sintactice“; a doua — Carnap „a fost primul filosof care a subliniat necesitatea de a distinge riguros între două nivele ale limbajului: *limbajul obiect* în care e prezentat obiectul cercetării și care se construiește cu ajutorul analizei, ca un calcul neinterpretat; *metalimbajul,* care este un limbaj interpretat și care este folosit pentru a spune ceva despre limbajul obiect“[34].

Cu toate că *Sintaxa logică a limbajului* aduce atîtea înnoiri teoretice[35], convenționalismul, justificat parțial pentru nevoile înțelegerii logicii ca un limbaj, devine o mare dificultate extins la teoria cunoașterii științifice și, conform programului de a face logica „utilă pentru întreaga filosofie“.

„În logică — scria Carnap — *nu există nici o morală.* Fiecare își făurește logica sa, adică își construiește așa cum vrea forma lingvis-

[33] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 2. Aufl., Springer-Verlag, Wien—New York, 1968, p. 1.

[34] W. Stegmüller, în *Homage to Rudolf Carnap,* p. LV. Autorul observă în continuare că, *Logische Syntax* mai reține atenția prin: distincția între *„moduri de vorbire materiale și formale;* înțelegerea regulilor logice ca „reguli sintactice“și considerarea „regulilor logice de inferență“ ca „reguli de transformare“; întrucît lucrarea lui Carnap „a rămas necunoscută lingviștilor“, iar, pe de altă parte, autorul „a exclus în mod explicit din considerațiile lui limbajele naturale“, nu s-a observat că R. Carnap a anticipat, așa cum observa Bar-Hillel, cu 25 de ani înainte, „gramatica transformațională“ a lui N. Chomsky, apărută „ca mare senzație“ în 1957 (*Ibidem,* p. LV—LVI).

[35] Carnap a ținut seama de dezvoltările lui Tarski cu privire la „Conceptul de adevăr în limbile formalizate“ și a trecut la construirea unei teorii sistematice a semanticii, pe baza distincției dintre „adevăr“ și „adevăr logic“. După Stegmüller (*Op. cit.,* p. LVII), „concepția prezentată de Carnap în *Sintaxa logică* nu a fost abandonată, ci, în bună măsură, reelaborată“.

Scanned with OKEN Scanner

tică. Dar dacă vrea să discute cu noi, el trebuie să arate în mod clar cum vrea să o facă, să dea determinări sintactice, în loc de deducții filosofice"[36]. Carnap crede că „filosofia metafizică tradițională nu poate să aibă nici o pretenție la științificitate *(Wissenschaftlichkeit)*. Ceea ce se susține ca științific în travaliul filosofiilor, în măsura în care nu privește chestiuni empirice, care trimit la știința realului, constă în analiza logică. Sintaxa logică vrea să furnizeze numai o construcție conceptuală, o limbă, cu ajutorul căreia se pot formula rezultatele analizei logice. *Filosofia este înlocuită prin logica științei*, adică analiza logică a conceptelor și propozițiilor științei, iar *logica științei* nu este alta decît sintaxa limbajului științei"[37].

Cu tot programul pozitivist „antimetafizic" (antifilosofic, de fapt), o asemenea concepție despre logică și despre știință pune în prim plan studiul limbajului și o concepție modernă despre structura științei: știința este un limbaj căruia îi cunoaștem „regulile sintactice", iar metoda ca atare (a științei și a filosofiei) este analiza limbajului. „Metoda sintaxei" nu servește „doar analizei logice a teoriilor științifice", ci „și analizei logice a limbii cuvîntului"[38].

[36] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, p. 45. Este cunoscutul „Toleranzprinzip der Syntax", prin care se introduce convenționalismul tocmai pentru că logica este un limbaj, iar limbajul se construiește prin convenție. Dacă s-ar păstra o logică o gîndirii, convenționalismul ar avea alt sens, ar fi riguros delimitat, nu ar angaja relativismul logico-gnoseologic.

Trebuie reținute însă cîteva idei de perspectivă. *A propos* de distincția dintre limbaj și metalimbaj: „limba care constituie obiectul expunerii noastre vrem să o numim *limbă-obiect*, iar limba în care vorbim despre formele sintetice ale limbii obiect vrem să o numim *limbă-sintaxă*; de pildă, „metamatematica" este „sintaxa limbajului matematic" (*Ibidem*, p. 4, 9). Se introduce „o întregire printr-o *limbă intensională*" a „limbii russelliene", care este „extensională"; și aceasta „pentru a putea exprima concepte de modalitate («necesar», «ca urmare» etc.)" (*Ibidem*, p. 200). Toate acestea anunță temele din *Meaning and Necessity* și chiar dezvoltările lui A. Tarski și ale semanticii logice, în genere, cu toată teza de bază: „O logică particulară a sensului e superfluă ... Logica este sintaxă" (*Ibidem*, p. 202).

[37] *Ibidem*, p. III—IV (din *Vorwort*, 1934). Ideea reducerii filosofiei la „sintaxa logică a limbajului științei" e reluată ca un leitmotiv: „toate problemele filosofice cu sens *(sinvollen)* aparțin sintaxei"; „problemele filosofiei nemetafizice și care nu se referă la valori și norme sînt probleme sintactice" (*Ibidem*, p. 206).

[38] *Ibidem*, p. 8. În *Vorwort* (1968, ed. a 2-a), Carnap preciza că între timp s-au dezvoltat „alte domenii ale analizei limbajului, în care se vor trata alte

Scanned with OKEN Scanner

Cu aceste dezvoltări, Carnap asimilează noile experiențe ale semanticii[39], elaborînd el însuși, alături de Tarski și alții, semantica logică de sorginte fregeeană. În *Sintaxa logică* . . . „s-a efectuat pentru prima dată în mod consecvent *orientarea lingvistică (linguistische Wendung)*, care între timp a fost preluată de întreaga filosofie analitică"[40].

După Carnap, *semantica* este „acea parte a filosofiei limbajului care se ocupă cu relațiile dintre expresiile lingvistice, numite în genere *designatori*, și ceea ce este semnificat prin ele, *desemnatele*. În principal, avem de-a face cu reguli de interpretare pentru calcule formale (sisteme sintactice")[41]. Carnap însuși deosebea „între semantică și sintaxă, adică între sistemele semantice ca sisteme lingvistice interpretate și calculele pur formale, neinterpretate, adică sintaxa", definind sistemul semantic ca „sistem de reguli formulate în metalimbă și care se raportă la limba-obiect, sistem în care aceste reguli definesc condițiile de adevăr pentru fiecare propoziție a limbii-

aspecte ale limbii. În general voi spune și astăzi că logica științei este analiza și teoria limbajului științei. Această teorie cuprinde, după interpretarea ei actuală, alături de sintaxa logică, în principal încă două domenii, și anume semantica și pragmatica. În timp ce sintaxa este pur formală, adică privește doar structura expresiilor lingvistice, semantica cercetează raporturile de semnificație dintre expresii și obiecte sau concepte, și cu ajutorul acestor relații pare să fie definit astfel și conceptul de adevăr al unei propoziții. Pragmatica ia în considerare, în afară de acestea, și relațiile psihologice și sociologice dintre persoanele care folosesc limba și expresii. Acest domeniu se află încă în stadiul de început" (*Ibidem*, p. VII).

[39] Așa cum s-a precizat, Carnap „a oferit cercetări de sintaxă și de semantică", „s-a limitat, aproape exclusiv la semantica pură și la sintaxă, adică la cercetarea limbajelor formale" (E. von Savigny, *Analytische Philosophie*, Alber, Freiburg/München, 1970, p. 49).

[40] W. Stegmüller, *Rudolf Carnap*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, p. 48. Aici (ca și în lucrarea sa: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I, 1978, p. 394) autorul dezvăluie sensul „principiului toleranței": „sarcina filosofiei științifice constă numai în a dezvolta *limbaje artificiale formale* pentru redarea exactă și reconstrucția teoriilor științifice particulare. Carnap ajungea la ideea că nu ar fi dată *adevărata* limbă a științei, ci numai *un mare număr de sisteme alternative* de asemenea limbaje, între care noi putem alege în mod liber (principiul toleranței în logică)".

[41] L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

obiect... Formulăm toate acestea și în felul următor: regulile definesc și semnificația și sensul propoziției"[42].

Odată cu introducerea unei noi metode „pentru analiza semnificației în limbaj"; deci „o metodă semantică", R. Carnap regîndește programul logicii înțeleasă ca un limbaj și dezvoltă convenționalismul într-o direcție epistemologică, chiar ontologică. Aceasta implică și o semantizare a punctului de vedere „pozitivist, prin depășirea „empirismului logic" într-un pozitivism semantic[43].

În principal, în legătură cu o „metodă semantică", celebrul logician scria: „Se pot distinge două operații în raport cu o expresie lingvistică dată și, în particular, în raport cu o propoziție (declarativă) și părțile acesteia. Prima operație este analiza expresiei cu scopul de a o înțelege, de a sesiza semnificația ei. Această operație este logică sau semantică; în forma sa tehnică, ea se bazează pe regulile semantice privind expresia dată. A doua operație constă în investigații privind situația factuală la care se referă expresia dată. Scopul ei este stabilirea adevărului factual. Această operație nu este de natură logică, ci empirică... pentru fiecare expresie pe care o putem înțelege, se pune problema semnificației și problema aplicării sale reale; în consecință, expresia are în primul rînd o intensiune, iar în al doilea rînd o extensiune"[44].

[42] R. Carnap, *Introduction to Semantics,* Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1942, p. VII, 22.

[43] Mai pe larg: Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană,* p. 48—58.

[44] R. Carnap, *Semnificație și necesitate, Un studiu de semantică și logică modală,* Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 262—263. „Metoda intensiunii și a extensiunii este opusă metodei obișnuite a relației de denumire. Slăbiciunea esențială a acestei din urmă metode constă în neputința ei de a trasa distincția fundamentală dintre semnificație și aplicare. Aceasta duce la concepția că o extensiune trebuie să fie numele unuia și numai al unuia dintre cei doi factori semantici pe care îi pune în joc" (*Ibidem,* p. 263).

Așa cum s-a precizat, Carnap, „a dezvoltat cea mai cuprinzătoare teorie semantică"; „pe baza conceptului central al designării, a dezvoltat ideile lui Frege într-o teorie a sensului distinctă de teoria referinței".; „pentru Carnap semantica logică constituie un instrument de construcție a științei și o propedeutică la analiza filosofică" (I. Pârvu, *Semantica și logica științei,* 1974, p. 29—30).

După J. Hintikka, semantica logică în dezvoltările ei actuale îi datorează mult lui Carnap; „așa cum spunea o dată Kaplan, *Meaning and Necessity*... reprezintă punctul culminant al epocii de aur a semanticii (logice)" epocă ce

Scanned with OKEN Scanner

Pe lîngă aspectele logice de largă perspectivă, opera lui Carnap în domeniul semanticii logice prezintă și aspecte filosofice care se circumscriu unui pozitivism semantic. Acestea sînt legate îndeosebi de extinderea convenționalismului la înțelegerea statutului entităților abstracte. „Acceptarea lumii lucrurilor — scria Carnap — nu înseamnă nimic altceva decît acceptarea unei anumite forme de limbaj"; teoretic este principal „sistemul limbii", iar, după „procedura carcasei lingvistice", introducerea unor noi „obiecte" înseamnă acceptarea unor noi forme lingvistice, ceea ce nu implică „o doctrină metafizică despre realitatea entităților în cauză"[45].

Fără a angaja legătura acestei dezvoltări cu „teoria adevărului în limbile formalizate"[46], subliniem că, dincolo de „convenționalism" (sau, poate, înțelegînd convenționalismul la dimensiunile lui reale), noul program al logicii propus de Carnap (și de alți logicieni) prezintă un aspect revoluționar, care constă în principal nu atît în faptul că limba devine obiectul de cercetare a logicii, ci în aflarea sintaxei și semanticii ca metode fundamentale de construire a logicii. De aici decurg în mod necesar pluralismul logic[47] și angajarea în-

„se intinde de la Frege la Carnap și se caracterizează prin acel familiar contrast care, în diferitele lui variante, a fost cunoscut sub eticheta *Bedeutung versus Sinne*, referenți (sau *nominata) versus sensuri*, sau extensiuni *versus intensuni*" *(Carnap's Heritage in Logical Semantics*, în *Rudolf Carnap, Logical Empiricist*, p. 217). Hintikka socotește că „*MN* reprezintă tradiția lui Frege și întrucît Carnap accentuează primordialitatea intensiunilor față de extensiuni" *(Ibidem*, p. 218, 219), el pune semantica logică într-o nouă perspectivă (vezi Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană*, p. 51—52). Extinsă ca „semantică a lumilor posibile", semantica ajunge să resemnifice teoria lingvistică (B. H. Partee, *Possible World Semantics and Lingvistic Theory*, The Monist, Vol. 60, No 3, 1977, p. 303 urm.).

[45] R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, p. 268, 269, 276. Așa cum s-a precizat, „este aici un element de «convenționalism» care trece cu vederea faptul că *limbajul este un instrument convențional pentru rezolvarea unor probleme neconvenționale*. Pe de altă parte, dacă acceptăm totuși un limbaj, conform cu teoria informației, trebuie să acceptăm și o oarecare semnificație independentă de aceasta" (Gh. Enescu, *Rudolf Carnap — filosof și logician*, în *Semnificație și necesitate*, p. 25).

[46] Vezi: I. Pârvu, *Semantica logică a științei*, p. 217—241; Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană*, p. 54—58.

[47] Vezi: Gr. Moisil, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, 1965, p. 81—82; Petru Ioan, *Axiomatica*, București, 1980, p. 34—37. După

tr-o ontologie, ceea ce pune din nou problema raporturilor dintre limbă și gîndire, dincolo de reducționalismul pozitivist.

Trebuie precizat însă că limbajul ales prin convenție este condiția exprimării gîndirii într-o teorie al cărei conținut informațional nu este rezultatul unei convenții. De aceea, deși nu-i operantă o „logică universală" (și un limbaj ideal), ci se impune pluralismul logic, nu se poate contesta statutul de obiectivitate al fiecărei logici. Și aceasta e urmarea faptului de necontestat al *obiectivității sensului*, de care vorbea Frege.

Esențialul pentru programul logicii moderne îl constituie însă conceptul de „categorie semantică"[48], la a cărei elaborare contribuția lui Carnap a fost hotărîtoare. Mai mult, ilustrul gînditor a pus problemele unei ontologii a logicii și apoi a unei „logici inductive", în lumina căreia și „principiul verificării" și pluralismul (și convenționalismul) sînt asimilate în noi dezvoltări constructive care conturează o nouă direcție în evoluția filosofiei analitice contemporane[49].

4. FILOSOFIA ANALITICĂ (I). R. CARNAP. K. R. POPPER. C. G. HEMPEL. A. J. AYER

a. „Filosofia analitică" este, în sens larg, o denumire generică pentru întreaga mișcare din logică și filosofie care se deschide cu operele lui Russell și Wittgenstein, particularizată prin transformarea analizei (logice, sintactice, semantice etc.) în metoda fundamentală a oricărui demers teoretic. În sens restrîns, „filosofia analitică" desemnează continuarea analizei în două modalități: a) reconstrucția

Gr. Moisil (*Op. cit.*, p. 82, 89), „problema unității gîndirii este diferită de cea a unității logicii. Pluralismul este un fapt istoric", este „unul din aspectele a ceea ce numim libertatea axiomatică, caracter fundamental al gîndirii umane".

[48] Mai pe larg în: Al. Boboc, *Limbaj și sens în construcția logicii moderne*, „Forum", nr. 10, 1980, p. 79—84.

[49] Această orientare a lui Carnap va fi tratată (pe scurt, desigur) în paragraful următor. În ceea ce privește „semantica generală" și problematica filosofică a acesteia, ele nu pot intra în discuția de față (din lipsă de spațiu, evident). A se vedea Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană*, p. 58—61. De fapt, și alte probleme ale neopozitivismului rămîn în afară: dezvoltările lui Ph. Frank, H. Reichenbach, P. Bridgmann în filosofia fizicii; dezvoltările sociologice ale lui O. Neurath ș.a.

Scanned with OKEN Scanner

în logică, metodologie, epistemologie și filosofia științei; b) analiza limbajului comun sau „filosofia lingvistică"[1].

Sub genericul „Filosofia analitică (I)", ne vom ocupa de reprezentanții „analizei formale" sau ai „analizei reconstrucționiste", începînd cu elaborările ultime ale lui R. Carnap („logica inductivă", un fel de „Carnap III") și dezvoltările aduse de A. J. Ayer, dar oprindu-ne la operele lui K. R. Popper și C. G. Hempel[2]. Într-un fel, aceștia continuă direcția „analizei" propuse de „Cercul vienez". Popper însuși scria: ...„analiștii limbajului sînt pentru mine importanți, nu numai ca adversari, ci și ca aliați, întrucît par să fie aproape singurii filosofi care au păstrat ceva din tradițiile raționalismului"[3].

Gînditorii care domină noua epocă a analizei rămîn, orice s-ar spune, R. Carnap și K. R. Popper, prin operele cărora, păstrîndu-se „metoda științifică (sau «analitică») de filosofare", propusă de Cercul vienez[4], se desfășoară confruntarea de răsunet în jurul definirii ade-

[1] E. von Savigny, *Analitysche Philosophie* 1970; „filosofia analitică" prezintă „atitudinea analitică" în: „filosofia limbajului formal" (Russell, Wittgenstein I, Carnap) și „filosofia limbajului normal" (Wittgenstein II, G. Ryle, J. L. Austin). În „filosofia analitică" sînt cuprinse două curente principale: „analiza formală" (sau „filosofia limbajelor ideale" sau „analiza reconstrucționistă") și „analiza neformală" (sau „filosofia limbajului comun", sau „filosofia lingvistică") (I. Pârvu, *Neopozitivismul și problemele logicii și ale filosofiei contemporane a științei*, în *Probleme ale materialismului dialectic și istoric*, Consultații 5, Editura politică, București, 1977, p. 96).

[2] Menționăm că, deși circumscrise programului reconstrucționist în logică și epistemologie, operele unor gînditori, ca W. V. Quine, E. Nagel, N. Godmann, S. A. Kripke, H. Putnam și alții, nu aparțin „filosofiei analitice". Referirile la ele vor apărea doar în contexte polemice.

[3] K. R. Popper, *Logica cercetării*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 59 (din Prefață la prima ediție engleză, 1959). Așa cum s-a observat, Popper „n-a aparținut niciodată Cercului de la Viena, însă este imposibil să înțelegem opera sa fără a studia discuțiile care i-au legat pe membrii Cercului. Gîndirea sa s-a dezvoltat prin critica tezelor epistemologice ale empirismului logic. La Congresul Internațional de Unitate a Științei (Paris, 1935), O. Neurath spunea că Popper reprezintă «opoziția oficială a Cercului de la Viena»" (J. François Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le pozitivisme logique*, P.U.F., Paris, 1976, p. 48).

[4] A. Papp, *Analitysche Erkenntnistheorie*, Springer-Verlag, Wien, 1955, p. V.

Scanned with OKEN Scanner

vărate a unui concept de confirmare a ipotezelor științifice. Este vorba de așa-numita „dispută Popper—Carnap", la care au participat și alți gînditori, în care „conceptului de confirmare *deductivă* pură al lui Popper, Carnap îi opune un concept de confirmare inductiv-probabilistă"[5].

b. Principalele dezvoltări teoretice tîrzii ale lui Carnap sînt consacrate „problemei probabilității inductive"[6]. Acesta este cadrul mai larg al construcției unei „teorii a logicii inductive" care „se raportează la sistemele lingvistice deterministe", sisteme a căror construcție „decurge pe baza regulilor semantice"[7].

De aceea, o cale de acces către înțelegerea carnapiană a „logicii inductive" o aflăm „dacă plecăm de la interpretarea dată de el logicii deductive": „logica inductivă, ca și cea deductivă, este o parte a semanticii, adică un sistem de logică inductivă se obține în cadrul unui sistem semantic *S*"; „conceptul central al logicii deductive, implicația — L, în logica inductivă face loc conceptului de probabili-

[5] W. Stegmüller, *Rudolf Carnap*, în *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart*, I, p. 89. Multă vreme „inductivismul lui Carnap a fost simțit ca o incitare la deductivismul popperian", după aceea intervenind constatarea că cele două direcții „nu au nici un punct de contact: Popper merge spre o clarificare a examinării și aprecierii teoretice a ipotezelor neverificabile, deci către o metateorie a constituirii teoriilor. Carnap merge către o fundamentare a criteriilor de raționalitate ale deciziilor umane sub risc, deci către o metateorie a praxisului" (*Ibidem*, p. 90). W. Stegmüller a dezvoltat aceste idei și a analizat „disputa — Popper—Carnap" în: *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten* (Darmstadt, 1975, p. 42—50).

[6] W. Stegmüller are în vedere trei lucrări (*An Axiom System for Inductive Logic, Inductive Logic and Rational Decision, A Basic System for Inductive Logic*, publicate postum), care „depășesc publicațiile lui Carnap pe tema *Inducției*", pe baza acestora, dincolo de: *The Aim of Inductive Logic* (1962) și *Inductive Logik und Wahrscheinlichkeit* (1959), distinge: „prima teorie" („Carnap I"), ce poartă numele de „Logică inductivă", și „a doua teorie („Carnap II"), denumită „teoria normativă a probabilității personale" (*Rudolf Carnap*, în: *Grundprobleme* ... p. 54).

[7] R. Carnap, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, bearbeitet von W. Stegmüller, Springer-Verlag, Wien—New York, 1959, p. 134. Ceea ce se vrea aici este „propriu-zis *logica* inductivă", nu „*metodologia* inducției", ca la J. St. Mill. (*Ibidem*, p. 80).

Scanned with OKEN Scanner

tate"; mai mult, „logica inductivă se inserează fără dificultate în teza generală a analiticității tuturor propozițiilor logice"[8].

Așa cum s-a precizat, „conceptul fundamental al logicii inductive nu mai este cel de consecință logică, ci conceptul de *probabilitate*. Raționamentele inductive sînt raționamente de probabilitate, concluzia unui asemenea raționament este valabilă numai cu o probabilitate determinată"[9].

„Prin logică inductivă — scria Carnap — înțeleg o teorie a probabilității logice care cuprinde reguli pentru gîndirea inductivă. Voi încerca să explic natura și scopul logicii inductive arătînd cum poate fi ea utilizată la determinarea unor decizii raționale"[10]. Examinînd „schema uzuală a teoriei deciziei, care include noțiunile de utilitate și posibilitate", autorul distinge între probabilitatea în sens subiectiv ca grad de fermitate a opiniei („noțiune psihologică" ce se referă la păreri reale ale unor „ființe umane reale") și o noțiune logică (care conduce la „logica inductivă"), și anume „noțiunea de probabilitate obiectivă (sau statistică)"; ambele noțiuni trebuie folosite „în principiul deciziei", principiu în care intervine și „probabilitatea personală sau gradul de fermitate al opiniei"[11].

„Forma esențială a raționamentului inductiv" — preciza Carnap — nu este „o inferență" care conduce la „acceptarea unei noi propoziții (sau respingerea ei sau suspendarea ei pînă se găsește un nou

[8] L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, p. 152, 153. Concluzii pe baza textelor lui Carnap din *Induktive Logik*, p. 26, 76, 138, 156 ș.a. Carnap este convins „că el își construiește sistemul de logică inductivă fără acceptarea principiilor sintetice *apriori* și cu aceasta poate să păstreze empirismul și în acest punct" (*Ibidem*, p. 156).

O spune Carnap însuși: „Enunțurile logicii inductive sînt total *apriori*, nu necesită nici o confirmare empirică, însă ele sînt pur logice, adică analitice și nu utilizează nici un fel de principii sintetice" (*Induktive Logik*, p. 58). Deci, A. Papp (*Analytische Erkenntnistheorie*, p. 193) avea dreptate: după tezele empirismului logic, „nu există judecăți sintetice *apriori:* toate judecățile *apriori* sînt analitice". Evident, teza este îndreptată împotriva doctrinei lui Kant și păstrează distincția analitic-sintetic ca fundamentală nu pentru conținutul științei (Kant), ci pentru analiza logică a enunțurilor științifice.

[9] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I, p. 468.

[10] R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în vol.: *Logică și filosofie*, Ed. politică, București, 1966, p. 228. Este textul cunoscutei *The Aim of Inductive Logic (1962).*

[11] *Ibidem*, p. 228, 230, 241.

Scanned with OKEN Scanner

argument, după caz)"; „raționamentul inductiv referitor la o propoziție trebuie să conducă, nu la acceptarea sau la respingerea ei, ci la atașarea unui număr acestei propoziții, adică a valorii ei"[12], ceea ce conduce la o deosebire esențială.

Între ultimele preocupări ale lui Carnap, și nu fără legătură cu studiul „probabilității" și al „intensiunilor", trebuie reținute preocupările pentru regîndirea pragmaticii. „Nimeni nu se îndoiește — scria Carnap — că, o cercetare pragmatică a limbilor naturale este de mare importanță pentru înțelegerea comportamentului indivizilor și caracterul și dezvoltarea întregii culturi. Firește, eu cred astăzi, împreună cu o mulțime de logicieni, că pentru scopul particular al dezvoltării logicii este mai importantă construcția și cercetarea semantică a sistemelor lingvistice. Și pentru logicieni însă, un studiu al pragmaticii poate să fie util"[13].

Dominanta elaborărilor lui Carnap rămîne astfel reconstrucția sub semnul semanticii. Chiar asimilarea pragmaticii și regîndirea sintaxei logice se desfășoară în perspectiva semanticii, iar, din punct de vedere filosofic, pozitivismul semantic înlocuiește „empirismul logic" din epoca „Cercului vienez". Cu această nouă formulă filosofică se încearcă salvarea „principiului verificabilității", dar dominată

[12] Ibidem, p. 248. După Stegmüller *(Grundprobleme der großen Philosophen,* p. 60), Carnap a folosit denumirea de „logică inductivă" pentru a arăta că „teoria sa are ca obect un concept logic" și că „enunțurile adevărate de probabilitate inductivă" ale teoriei sale, spre deosebire de cele statistice, nu constituie „ipoteze empirice adevărate, ci *enunțuri analitice adevărate*". Modelul, dominanta reconstrucției rămîne și aici analiticitatea. Este de reținut că în vol. *Rudolf Carnap, Logical Empiricist* (p. 293—324: *Notes on Probability and Induction,* după cursurile de la Los Angelos, 1955 și 1960) Carnap aduce noi precizări, comparînd „logica inductivă și logica deductivă", iar R. C. Jeffrey (p. 325—332) explică de ce „logica inductivă" trebuie să fie „logică".

[13] R. Carnap, *Sinn und Synonymität in natürlichen Sprachen* (traduce: *Meaning and Synonymy in Natural Languages,* în: Philosophical Studies 6, 1955) în: *Zur Philosophie der idealen Sprache,* Texte, hrsg. von Joh. Sinnreich, Dtv, Deutscher Tachenbuch Verlag, München, 1972, p. 146. În același context (Philosophische Studien 6, 1955: *On Some Concepts of Pragmatics,* tradus în vol. citat, p. 164), Carnap scria: „Cred astăzi că noțiunile de bază ale pragmaticii se pot gîndi cel mai bine nu ca noțiuni de dispoziție definite behaviorist, ale limbajului de observație, ci construcții teoretice în limbaje teoretice, introduse pe baza postulatelor și legate cu limbajul de observație prin reguli de corespondență".

Scanned with OKEN Scanner

de preocuparea înțelegerii adevărului în limbile formalizate și de noua problematică a epistemologiei și a filosofiei științei.

c. Începute în mediul preocupărilor logico-epistemologice ale „Cercului vienez", cu rezervele despre care am vorbit mai sus, elaborările teoretice ale lui *Karl R. Popper*[14] depășesc în multe privințe pozitivismul, ancorînd în formula „raționalismului critic", mult disputată în metodologia contemporană (inclusiv în metodologia științelor sociale). Opera[15] sa „lărgește în mod considerabil cîmpul ana-

[14] Născut la 28 iulie 1902, la Viena, doctor în filosofie în 1928 la Viena și, cîțiva ani apoi, tot aci, profesor de matematici și fizică în școli secundare. Din 1935 — invitat la Bedford College, London, apoi, din 1937 în Noua Zeelandă. Din 1946 — revenirea în Anglia (cu dese invitații în America, îndeosebi la Harvard) ca profesor la „London School of Economics", unde rămîne pînă la pensionare. Doctor în litere (la Londra, Chicago și Noua Zeelandă — Christchurch). În 1965 primește Premiul orașului Viena pentru „științele spiritului", iar în 1973 — Premiul Sonning al Univ. Copenhaga, pentru merite în civilizația europeană.

[15] *Lucrări principale: Cu privire la problemele metodei psihologiei gîndirii* (*Zur Methodenfrage der Denkpsychologie,* Dissertation, Wien, 1928); *Axiome, definiții și postulate ale geometriei* (*Axiome, Definitionen u. Postulate der Geometrie,* 1929); *Cele două probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii* (*Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie,* Bd. I: Das Induktionsproblem, Wien, 1932; Bd. II: *Die Einheit der Geisteswissenschaften,* Tübingen, Mohr, 1979); *Logica cercetării* (*Logik der Forschung,* Wien, 1934; Tübingen: 1966, 6. Aufl., 1976); *Mizeria istoricismului* (*The Poverty of Historicism,* 1944—45; 1957; ed. 6-a, 1972); *Societatea deschisă și dușmanii ei* (Vol. I—II, 1945, ed. 10-a 1973); *Vraja lui Platon* (*Der Zauber Platons,* Bern, 1957; Bd. II: Falsche Propheten: Hegel, Marx u. die Folgen, 1958); *Logica descoperirii științifice* (*The Logic of Scientific Discovery,* London, 1959; ed. 5-a, 1968 — ed. engleză, dezvoltată cu o prefață de mare importanță teoretică, a celebrei: *Logik der Forschung*); *Logica științelor sociale* (*Zur Logik der Sozialwissenschaften,* în: „Kölner Zeitschrift für Soziologie u, Soziopsychologie", Heft 2, 1962, *reluate* în: *Der Positivismusstreit* in *der deutschen Soziologie,* 1969); *Presupuneri și combateri* (*Conjectures and Refutations:* The Growth of Scientific Knowledge, London, 1963, ed. 4-a, 1972); *Scopul științei* (*The Aim of Science,* în: Contemporary Philosophy: A. Survey, ed. by R. Klibansky, III, Firenze, 1969); *Revoluție sau reformă?* (*Revolution oder Reform? H. Marcuse und K. Popper — Eine Konfrontation,* München, 1971); *Cunoaștere obiectivă: Un proiect evoluționist* (*Objektive Knowledge: An Evolutionary Approach,* Oxford, 1972; ed. 2-a 1973); *Filosofie și logică: Eseuri în apărarea obectivității științei fizice* (*Philosophy and Physics: Essays in Defense of the Objek-*

Scanned with OKEN Scanner

lizei critice, arătînd cum aceasta poate lua în considerare nu numai discursul ştiinţific, ci şi alte tipuri de discurs, în particular pe cel de tip axiologic. «Raţionalismul critic» este de fapt de mare anvergură: rezervînd o situaţie particulară ştiinţei, datorită procedurilor de legitimare de care dispune, el justifică *posibilitatea criticii* raţio-

tivity of Physical Science, Oxford, 1974); *Autobiografie intelectuală* (*Intellectual Autobiography*, în: The Philosophy of Karl Popper, ed. by P. A. Schilpp, La Salle, Illinois, 1974, p. 1—181; trad. germ., 1976).

Lucrări despre Popper: H. Albert, *Der kritische Rationalismus K. R. Poppers* (în „Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie", 46, 1960); Bunge, M. (hrsg.), *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honor of Karl R. Popper* (Glencoe, 1964); A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre K. Poppers'* (1967); H. Lenk, *Neue Aspekte der Wissenschafstheorie* (1971); A. C. Michailos, *The Popper-Carnap Controversy* (1971); H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (1971); H. Albert, *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus* (1972, Hamburg); F. Schupp, *Poppers Methodologie der Geschichtswissenschaft* (1975); H. F. Sppinner, *Begründung, Kritik, Rationalität* (1978); H. F. Spinner, *Popper und die Politik* (1977); H. Oetjens, *Sprache, Logik, Wirklichkeit* (1977); H. Keuth, *Realität u. Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus* (1978); *Noveişie tecenia i problemî filosofii b F.R.G.* (red. B. T. Grigorian, 1978, p. 178—211); A. Boyer, *K. R. Poppers: une épistémologie laïque* (1978); S. Kunghi, *Introduzione al pensiero di K. R. Popper* (1979); A. O'Hear, *K. Popper.* (Boston, 1980); P. A. French, *The Foundations of Analitic Philosophy* (Minesota, 1981); B. Mesnard, *Die Grundlagen von Poppers Sozialphilosophie* (Bern, 1981); G. Radnitzky, *Du positivisme logique au rationalisme critique en passant par la Théorie critique* („Archives de Philosophie", 1, 1981): A. Marga, *Istoria filosofiei. Orientări şi curente filosofice contemporane* (Cluj, 1981, p. 153—161); G. Radnitzky, *Entre Wittgenstein et Popper* („Archives de Philosophie", 1, 1982).

Interesul pentru Popper s-a manifestat şi în problematica social-politică şi etică. Prezenţa operei lui Popper rămîne încă semnificativă în domeniul teoriei şi logicii ştiinţei. Două momente semnificative: a) dominaţia punctului de vedere al lui Popper în secţiunea a III-a (Conştiinţa, creierul şi lumea exterioară) a celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie Düsseldorf, 1978), prin expunerea neuro-fiziologului J. C. Ecceles şi ideile lucrării lui K. R. Popper — J. C. Eccles: *The Self and Its Brain* (1977); b) colocviul: *„Popper, science et philosophie"* (25—27 martie, 1982, Strassbourg). Despre acţiunea ideilor lui Popper astăzi: P. A. Schilp, (ed.): *The Philosophy ok Karl Popper* (vol. I—II, 1974), cuprinzînd, în II, 961—1197, şi *„Re-*

Scanned with OKEN Scanner

nale în domeniul filosofic, în domeniul valorilor și în cel al acțiunii"[16].

Principala preocupare a lui Popper a constituit-o logica cercetării, a investigației, domeniu în care el s-a manifestat ca un adept al procedeelor deductive, răspîndind ideea valabilității inducției (în orice domeniu s-ar căuta aceasta) și desfășurînd o amplă polemică cu „analiștii limbajului" și „metoda analizei lingvistice". Aceștia — preciza Popper —, deși „par să fie aproape singurii filosofi care au păstrat ceva din tradițiile raționalismului", „cred că nu există probleme filosofice veritabile sau că problemele filosofiei, dacă există, sînt probleme ale folosirii limbajului sau ale înțelesului cuvintelor. Eu cred, dimpotrivă, că există cel puțin o problemă filosofică ce interesează pe toți oamenii care gîndesc. Este problema cosmologică: *problema înțelegerii lumii — inclusiv a noastră înșine, și a cunoașterii noastre, ca părți ale lumii.* Știința în întregul ei este cosmologie în acest sens, cred eu, și interesul meu pentru filosofie, nu mai puțin decît cel pentru știință, depinde exclusiv de contribuțiile pe care ele le pot aduce acesteia"[17].

plics to my Critics"); I. Pârvu, *Teoria științifică* (București, 1981, îndeosebi cap. III). În: *Epistemologie. Orientări contemporane* (1974), coord. I. Pârvu, ne este oferit și un text semnificativ: Epistemologia fără subiect cunoscător. De asemenea, I. Pârvu, în *Istoria științei și reconstrucția ei contemporană. Antologie* (București, 1981, p. 275—304), oferă textului Popper: *Raționalitatea revoluțiilor științifice* (text din 1973).

[16] J. Ladrière, *Préface*, în: J.-François Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, P.U.F., Paris, 1976, p. 26. Autorul consideră că Popper „se retașează, în anumite privințe, la marea tradiție a empirismului. Prin alte laturi, el aparține celei a raționalismului, considerată însă nu ca gîndire a totalității, ci ca efort de a pune în valoare posibilitățile rațiunii dincolo de limitele rațiunii științifice" (*Ibidem*, p. 25). Așa cum s-a precizat, „am greși dacă am vedea în opera lui Popper opera unui clasic întrîziat. Ea poate fi caracterizată mai degrabă ca o încercare viguroasă de a repune în drepturi valorile clasice" (M. Flonta, *Despre rădăcinile istorice și destinul „Logicii cercetării"*, în K. R. Popper, *Logica cercetării*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 16).

[17] K. R. Popper, *Logica cercetării*, p. 59 (din: Prefață la prima ed. engleză, 1959, text fundamental sub aspect filosofic). Punctul de vedere antireducționist este întărit și de precizările: „filosofii sînt tot atît de liberi ca și alți oameni să folosească orice metodă în efortul lor de a găsi adevărul. *Nu există o metodă caracteristică și esențială pentru filosofie*"; „problema cen-

Scanned with OKEN Scanner

„Metoda" devine, de aceea, pentru Popper, o problemă. Caracteristicile teoriei lui Popper asupra metodei științei, „caracteristici prin care se exprimă în primul rînd originalitatea acestei teorii, decurg în mod logic din concepția sa asupra științei", din conceperea științei ca „știință eroică"; „presupoziția că ideile valoroase din punct de vedere științific sînt idei «îndrăznețe» l-a condus pe Popper la *criteriul* său de demarcație dintre teoriile științifice și teoriile pseudoștiințifice, criteriu pe care îl va caracteriza mai tîrziu ca prima sa descoperire importantă și ca nucleul teoriei sale asupra științei"[18]. Popper însuși scria: „cele mai importante dintre problemele tradiționale ale epistemologiei — cele legate de *creșterea cunoașterii* — depășesc cele două metode standard ale analizei lingvistice și cer analiza cunoașterii științifice. Dar nimic nu-mi este mai străin decît intenția de a pleda în favoarea unei noi dogme"[19].

trală a epistemologiei a fost întotdeauna și este și astăzi problema creșterii cunoașterii... *Iar creșterea cunoașterii poate fi studiată cel mai bine cercetînd creșterea cunoașterii științifice.* Nu cred că cercetarea creșterii cunoașterii poate fi înlocuită cu cercetarea utilizării limbajului sau a sistemelor lingvistice" *(Ibidem).*

În raport cu programul lui Wittgenstein (și al „Cercului vienez") se realizează un progres, totuși: prin critica idealului științei pe care se bazează „empirismul logic", Popper propune „un nou ideal al științei și noi sarcini pentru metodologie"; ca și la Kant, „descrierea științei dată istoricește este nucleul idealului științei", progresul fiind conceput ca „o ridicare de la anumite probleme la probleme tot mai profunde", întrucît „orice problemă rezolvată dă naștere la multe alte probleme noi" (G. Radnitzky, *Entre Wittgenstein et Popper.* „Archives de la philosophie", 1, 1982, p. 34, 40).

[18] M. Flonta, *Op. cit.*, p. 35, 36. *Vezi p. 35—53, analiza acestei probleme,* a teoriei „științei eroice". Adoptarea de către Popper a acestei teorii „a însemnat o luare de poziție în problema foarte controversată a sensului și țelului științei empirice, în confruntarea dintre concepția realistă și concepții cu un caracter fenomenalist, instrumentalist și convenționalist, mai mult sau mai puțin pronunțat"; viziunea poperiană „reprezintă nu numai o adeziune fără echivoc la realism, dar, fără îndoială, o dezvoltare originală a interpretării realiste a științei, ca reacție la noile evenimente științifice" *(Ibidem,* p. 49).

[19] K. R. Popper, *Logica cercetării,* p. 65. „În ce mă privește, — preciza Popper — mă interesează știința și filosofia numai fiindcă doresc să învăț ceva despre enigma lumii în care trăim și despre enigma cunoașterii acestei lumi de către om. Și socot că numai o renaștere a interesului pentru aceste enigme poate salva știința și filosofia de specialitatea îngustă și de credința

Scanned with OKEN Scanner

Care este însă „criteriul" de demarcație a „teoriilor științifice". „Concepția mea" — scria Popper — „este în netă opoziție cu toate încercările de logică inductivă; ea poate fi caracterizată ca *o teorie despre metoda adevărată a testării*", deci o concepție „deductivistă"; întrucît „nu există o metodă logică, un demers susceptibil să fie reconstruit rațional prin care să putem descoperi ceva nou", „metoda testării critice a teoriilor" este „întotdeauna următoarea: din ideea nouă, încă neîntemeiată în vreun fel — o anticipare, o ipoteză, un sistem teoretic —, sînt derivate, pe cale logic-deductivă, consecințe", care „sînt comparate unele cu celelalte și cu alte enunțuri, stabilindu-se astfel ca relații logice . . . între ele"[20].

„Doctrina falsificabilității este astfel legată de opoziția „știință-pseudoștiință", nu de opoziția „știință-metaștiință". Popper pune astfel în alți termeni problema obiectivității cunoașterii.

obscurantistă în calificarea specială a expertului . . . o credință ce se potrivește, din păcate, așa de bine erei noastre «post-rationale» și «post-critice», care se dedică cu mîndrie distrugerii tradiției filosofiei raționaliste și a gîndirii raționale însăși" *(Ibidem)*.

[20] *Ibidem*, p. 75, 76, 77. Popper analizează „patru direcții de realizare a testării unui sistem teoretic", precizînd că aci nu intervin „elemente de logică inductivă" și ajunge la teza (opusă „empirismului logic") că „nu verificabilitatea, ci *falsificabilitatea* trebuie luată ca un criteriu de demarcație", și aceasta pentru a evita „greșeala pozitivistă de a exclude sistemele teoretice din științele naturii" (*Ibidem*, p. 77, 83).

Această „doctrină a falsificării" constituie „sîmburele originar al teoriei cunoașterii a lui Popper" și nu este independentă de „indeterminismul său", doar prin intermediul „evoluționismului său"; căci „metodologia lui Popper este o teorie a raționalității științifice, a progresului științific sau a aprecierii raționale a ipotezelor științifice avînd în vedere nonexistența a ceva în genul verificării empirice" (I. W. N. Watkins, *Karl Raimund Popper: Die Einheit seines Denkens*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart I*, p. 152, 198. Studiul se află, în original, în vol.: P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, p. 371—412).

În: *Intellectual Autobiography* (P. A. Schilpp, ed., p. 63), Popper scria: „îmi era clar că toți aceștia (membrii „Cercului vienez" — *n.n.*) considerau drept criteriu de demarcație nu atît pe cel dintre știință și pseudoștiință, cît, mai ales, pe cel dintre știință și metafizică. Îmi era clar că vechiul meu criteriu de demarcație era mai bun decît al lor. Înainte de toate, ei se străduiau să afle criteriul ce face metafizica lipsită de sens", uitînd că „ideile metafizice sînt adesea premergătoare celor științifice".

Scanned with OKEN Scanner

Cu teza că „orice cunoaștere e purtătoare de teoretic, chiar și observația noastră", „empirismul" este revizuit și, după precizarea că „pentru teoria cunoașterii a intelectului obișnuit nu există nici o Lume 3 și astfel nici o cunoaștere în sens obiectiv", precum și după reexaminarea teoriilor lui Hume și Kant, Popper propune „epistemologia fără subiect cunoscător", bazată pe teza „lumii a treia"[21]. „Lumea a treia a mea — preciza Popper — se aseamănă cel mai aproape cu universul conținuturilor de gîndire ale lui Frege"; menționînd că este „un realist", autorul arată că „printre locuitorii «lumii a treia» ... se află, în special, *sistemele teoretice;* dar locuitorii la fel de importanți sînt problemele și situațiile problemelor"[22].

[21] K. R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach,* Oxford University Press, reprinted 1973, p. 1, 16, 71, 75, 106. Textul se află și în: *Epistemologie. Orientări contemporane,* selecție comentarii și bibliografie de Ilie Pârvu, Editura politică, București, 1974, p. 69—120. Ideile de bază sînt următoarele: „fără a lua cuvintele «lume» sau «univers» prea serios, am putea distinge următoarele trei lumi, sau universuri: prima, lumea obiectelor fizice: a doua, lumea stărilor de conștiință ... și a treia, lumea *conținuturilor obiective de gîndire,* în special a gîndurilor științifice și poetice și a operelor de artă"; «lumea a treia» are, indiscutabil, mult în comun cu teoria lui Platon a formelor sau ideilor, și, ca urmare, de asemenea, cu spiritul obiectiv al lui Hegel, deși teoriile mele diferă radical, în anumite raporturi decisive, de acelea ale lui Platon și Hegel. Ea are mult în comun și cu teoria lui Bolzano a unui univers al propozițiilor în sine ... deși diferă, de asemenea, și de teoria lui Bolzano" (*Ibidem,* p. 69—70).

[22] *Ibidem,* p. 70. Vezi pe larg. p. 70—118. Revenind la *Objektive Knowledge,* reținem atenția asupra discuției despre „pluralism", esențială în cap. IV: *On the Theory of the Objective Mind.* Orientat în principal împotriva „tablourilor lumii" din „filosofia Occidentului", toate „variații pe tema dualismului — corp-suflet", Popper motivează de ce revine la Platon: „platonismul trece dincolo de dualismul corpului și sufletului, introducînd o întreită lume sau, cum aș prefera să spun, o a treia lume ... Nu aș vrea însă să vorbesc despre Platon aci, ci despre pluralism ... Aș vrea să fac din această filosofie platonistă punctul de plecare al analizelor mele, deși eu nu sînt nici platonist, nici hegelian" (*Ibidem,* p. 154). „Lumea a treia" este „obiectivă", este „produs al omului" (*Ibidem,* p. 156, 158).

Popper reține un platonism fără Platon, fenomen des întîlnit în epistemologiile contemporane, care se izbesc de dificultatea statutului entităților abstracte.

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce s-a numit „platonismul lui Popper“[23] este astfel o consecință a epistemologiei sale, nu o bază a acesteia. Problema este generată de pluralismul metodologic despre care s-ar putea spune, *mutatis mutandis*, că este „un fapt istoric“, „unul din aspectele a ceea ce numim libertatea axiomatică, caracter fundamental al gîndirii umane“[42].

[23] Ideea a fost desfășurată de Anthony O'Hear: *Popper's Platonism*, în: 16. Weltkongreß für Philosophie. 27. August — 2. September 1978, Düsseldorf. Sektions-Vorträge, p. 483—485. Popper „nu face apel la nici unul din argumentele obișnuite în favoarea platonismului matematic, cum ar fi cel care deduce din ireductibilitatea numerelor la clase reale de obiecte existența reală a numerelor. Motivul este că el vrea să populeze lumea a 3-a cu mai multe obiecte decît obiectele matematice“; „ideea centrală a lui Popper cu privire la autonomia lumii a 3-a este că, odată ce teoriile sau ideile au fost produse, dezvoltarea lor iese de sub controlul creatorilor lor“; „autonomia Lumii a 3-a a lui Popper — platonismul său — pare că are nevoie, pentru a avea oarecare atracție, ca în matematică, și probabil și în logică... ca dezvoltarea sistemului să fie controlată de sistemul însuși în așa fel încît pentru noi să rezulte descoperiri“ (*Ibidem*, p. 483, 484).

Ceea ce este mai uimitor, este că J. C. Eccles „a urmărit localizările și manifestările acestor trei lumi în sistemul nervos central al omului“ (Manfred Eigen/Ruthild Winkler: *Das Spiel.* Naturgesetze steuern den Zufall, 2. Aufl., R. Pipper, München-Zürich, 1976, p. 283).

Mai puțin așteptată este receptarea „pluralismului“ în social-democrația apuseană, care a căutat la Popper un temei pentru „pluralismul ideologic“ și pragmatismul partidelor social-democrate în orientarea reformistă a acestora (Vezi: *Raționalismul critic și social-democrația*, Caiet documentar, 6, 1981, Academia „Ștefan Gheorghiu“, texte, însoțite de comentariu critic, din: *Kritischer Rationalismus und Sozial-democratie*, Bd. I—II, Berlin-Bonn, 1975—1976. Cu acest prilej sînt dezvăluite antiistorismul și antimarxismul lui Popper, atitudinea lui negativă față de dialectică. Și aceasta, în ciuda pledoariei lui K. Popper pentru „responsabilitatea morală a omului de știință“ (*The Moral Responsability of the Scientist*, în: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2.—9. Septembre 1968*, Herder, Wien, 1971, VI, p. 489—496).

[24] Gr. Moisil, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, Editura științifică, București, 1965, p. 82, 89. Și în cazul acesta, pentru a înțelege convenționalismul, se poate folosi precizarea lui Gr. Moisil: „problema unității gîndirii este diferită de cea a unității logicii“ (*Ibidem*, p. 82). Cu atît mai mult, metodologia ca unitate tolerează pluralismul (pe fondul „unității gîndirii“). O spunea și Popper: „Sînt totuși gata să admit că există o metodă care

Scanned with OKEN Scanner

Opera lui Popper prezintă şi alte laturi, din care reţine atenţia polemica cu istoricismul şi participarea la disputa în jurul „logicii ştiinţelor sociale", dominantă fiind în acestea critica tradiţiilor istoriste moderne şi a teoriei lui Marx în speţă. „Critica mea la adresa caracterului pseudo-ştiinţific, pseudo-istoric şi mitologic al filosofiilor istoriei, îndeosebi al celei a lui Marx, dar şi al celei a lui Spengler, ... s-a maturizat de-a lungul multor ani"; cu expunerea: *Mizeria istoricismului* (1935) încercam deja să arăt „că aci este vorba despre o critică metodologico-filosofică a filosofiei marxiste a istoriei, însă aceasta s-a înţeles numai de către inamicii mai marxişti"[25].

poate fi caracterizată drept «metoda filosofiei». Dar ea... este mai degrabă metoda oricărei *discuţii raţionale"; „mă interesează prea puţin ce metode va folosi un filosof (sau altcineva) atîta timp cît are o problemă interesantă şi atîta timp cît încearcă în mod serios a o rezolva" (*Logica cercetării*, p. 59, 60). Aşa cum s-a precizat, Popper propune... o deplasare semnificativă de la studiul («platonizant») al sistemelor teoretice în sine, la studiul metodei ştiinţifice, de la *analiza logică*, la metodologie"; metodologia lui Popper propune „o nouă concepţie asupra raţionalităţii ştiinţei", în care nu mai continuă, ca „empirismul logic" să lege idealul raţionalităţii „de acela al cunoaşterii demonstrative, definitive", ci de «creşterea cunoaşterii conjecturale», legată, la rîndul ei, de ideea unei «aproximări din ce în ce mai bine a adevărului, a creşterii verosimilităţii»" (I. Pârvu, *Teoria ştiinţifică*, Bucureşti, 1981, p. 63, 64).

Trebuie menţionat că, există şi interpretări după care *„Logica cercetării"* nu este, în cele din urmă, decît o formă evoluată a sintaxei logice a limbajului ştiinţei aşa cum o concepe Carnap" (J.-François Malherbe, *La Philosophie de Karl Popper*, 1976, p. 269). Autorul analizează contradicţiile acestui „raţionalism cvasicritic", care „acceptă dogmatic teza separării radicale dintre cunoaştere şi acţiune" (*Ibidem*, p. 275).

[25] K. R. Popper, *Das Elend des Historizmus*, 4. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1974, p. VII, VIII (din: Vorwort zur deutschen Ausgabe, 1964).

Cartea conţine şi o critică justificată a „istoricismului", sesizînd simplismul unor înţelegeri ale istorismului. În principal este însă o lucrare polemică, la fel de critică la adresa marxismului ca şi: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, lucrare al cărei volum II are titlul: „Hegel şi Marx, profeţi falşi". Aşa cum s-a precizat, „atacul lui Popper împotriva lui Platon, Hegel şi Marx este în esenţă un atac contra oricărei filosofii a istoriei care vrea să se prezinte ca o *descriere* ultimă, definitivă, totalizatoare a adevărului... întregului proces al istoriei umane" (D. Antiseri, *Filosofia politica di K. R. Popper*, în: „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Fascicolo II, 1975, p. 208).

Scanned with OKEN Scanner

Dominanta elaborărilor lui Popper rămîne „logica cercetării", dezvoltată în principal în lucrarea cu acelaşi titlu, încă de timpuriu. Deşi în dezacord de principiu cu tezele dialecticii şi ale materialismului, celebrul epistemolog a avut o contribuţie de seamă în dezvoltarea logicii şi metodologiei contemporane a ştiinţei.

d. În încheierea consideraţiilor despre filosofia ştiinţei în contextul orientării analitice, menţionăm încă operele lui *C. G. Hempel* (n. 1905)[26] şi *O. J. Ayer*[27], acesta din urmă cunoscut mai mult ca

Pentru critica marxistă a teoriei lui Popper: I. S. Kon, *Filosofskii idealism i krizis burjuazno istoricescoi mîsli* (Moşkva, 1959, p. 177—186); A. S. Bogomolov, *Angliskaia burjuaznaia filosofia XX veka* (Moskova, 1973, p. 226—237); A. Marga, *Istoria filosofiei* (Cluj, 1981, p. 153—161). În viaţa ideologică din ţările capitaliste, Popper „reprezintă punctul de vedere al liberalismului tehnologic", pe care-l apără în scrierile sale (*Ibidem* p. 161).

[26] *Lucrări principale: Despre teoria pozitivist-logică a adevărului (On the Logical Positivists Theory of Truth,* „Analysis", 1936, Vol. 2, No. 4); *Probleme şi schimbări în legătură cu criteriul empirc al semnificaţiei (Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning,* „Revue Int. de Philosophie", 1950, Vol. 4, No. 11); *Conceptul de semnificaţie cognitivă: O reconsiderare (The Concept of Cognitive Significance: a Reconsideration,* „Procedings of the American Academy of Arts and Science", 1951, Vol. 80, No. 1); *Fundamentări ale formării conceptuale în ştiinţa empirică (Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science,* „International Encyclopedia of Unified Science", Vol. 2, No. 7, 1952); *Aspecte ale explicaţiei empirice şi alte eseuri de filosofia ştiinţei (Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science,* New York, 1965); *Teoria ştiinţei a empirismului analitic în lumina criticii contemporane (Die Wissenschaftstheorie des analyschen Empirismus im Lichte Zeitgenössischer Kritik,* în: G. Patzig, hrsg.: Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften, 1977).

Despre Hempel: W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* I (6. Aufl., 1978, p. 449 urm.); *Idem, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie u. analytischen Philosophy,* Bd. II (Springer, 1970, p. 239 urm.); I. Pârvu, Teoria ştiinţifică (1981, p. 266—267 — bibliografie).

[27] *Lucrări principale: Limbaj, logică, filosofie (Language, Truth and Logic,* 1936, ed. 2-a 1946); *Fundamentele cunoaşterii empirice* (Foundations of Empirical Knowkedge, 1940); *Gîndire şi semnificaţie (Thinking and Meaning,* 1947); *Eseuri filosofice (Philosophical Essays,* 1954); *Problema cunoaşterii (The Problem of Knowledge,* 1956); *Revoluţia în filosofie* (ed., *The Revolution in Philosophy,* 1957); *Pozitivismul logic* (ed., *Logical Positivism,* 1959); *Russel şi Moore. Moştenirea analitică (Russell and Moore. The Analytical Heritage,*

Scanned with OKEN Scanner

istoric al orientării și prin lucrări de explicitare (chiar popularizare) a punctului de vedere al neopozitivismului.

Hempel a dat lucrări de referință în epistemologie, îndeosebi în teoria explicației, distanțîndu-se și de empirismul logic și de teoriile lui Popper, pe urmele lui Carnap însă, în ceea ce privește rolul „logicii inductive". Pentru Hempel, „știința empirică are două scopuri principale: descrierea fenomenelor particulare în lumea experienței noastre obișnuite și dobîndirea principiilor generale, prin care fiecare poate fi explicat și prezis. Principiile explicative și preenunciative ale unei discipline științifice sînt expuse în generalizările ipotetice și teoriile acestora"[28].

Începută sub semnul „empirismului logic"[29], opera lui A. J. Ayer continuă să păstreze ideea valorii inegalabile a analizei limbajului, dar nu numai pentru nevoile cunoașterii, ci și ale acțiunii. „Filosofia trebuie să servească la ceva, iar noi trebuie să o luăm în serios. Ea trebuie să clarifice atît gîndurile, cît și acțiunile noastre". Acest citat este luat dintr-o lucrare a lui Ramasey și „reprezintă o con-

1971); *B. Russell* (1972); *Analitical Philosophy* (text prezentat la Düsseldorf, 1978); *Aux origines de la philosophie analitique (Critique.* „Revue générale des publications-françaises et étrangères", No 399—400, 1980).

Despre Ayer: Sv. Stojanović, *Meta-etica contemporană*, II (1971, p. 7—61); A. S. Bogomolov, *Angliskaia burjuaznaia filosofia XX veka* (1973, p. 210—226); Al. Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană* (1974, p. 31 urm.).

[28] C. G. Hempel, *Grundzüge der Begriffsbildung in der empirischen Wissenschaft*, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf, 1974, p. 9. Distanțare de mediul teoriilor „empirismului analitic", vizibilă în cap. IV: *Theoretische Begriffe und Theoriewanden: Ein Nachwort* (1974), sub influența noii epistemologii (N. R. Hanson, P. Feyerabend, Th. S. Kuhn). Vezi și textul: *Teoriile și explicația teoretică*, în vol.: *Logica științei*, Editura politică, 1970, p. 156—175).

[29] Lucrarea *Langage, Vérité et logique* (Flamarion, Paris, 1956). Ayer expune, în principal, ideile „Cercului vienez", îndeosebi „eliminarea metafizicii" și „principiul verificării". O spune însuși Ayer (*Ibidem*, p. 97); „Punctul de vedere filosofic pe care l-am adoptat, poate, cred, să fie descris ca o formă a empirismului logic", întrucît „este caracteristica empirismului de a respinge metafizica", deoarece fiecare propoziție factuală trebuie să se refere la „experiență", după cum caracteristică îi este și „concepția filosofiei ca o activitate de analiză".

cepție despre filosofie, care apoi a ajuns în mare vogă"[30]. „Dacă sînt întrebat cum îmi justific concepția cu privire la ceea ce este, trebuie să invoc teoria mea cu privire la cunoaștere", în care „nu doresc să exclud posibilitatea de a opta pentru un *realism științific (subl.n.)* ... Nu noi sîntem aceia care decidem ce există și ce nu. Aceasta, este adevărat, atîta vreme cît operăm în cadrul unui sistem"[31].

Orientarea analitică de acest tip continuă deci numai parțial soluțiile „Cercului vienez", oglindind noul stadiu al dezvoltării logicii, metodologiei și filosofiei științei și propunînd metode și deschideri fără de care nu se poate desfășura o reconstrucție la nivel actual a acestor domenii. De aceea, polemica, de orice tip, cu operele gînditorilor analizați se transformă, inevitabil, în ceea ce am numi un „dialog al metodologiilor" în care este implicat schimbul esențial de valori teoretice.

5. FILOSOFIA ANALITICĂ (II). „WITTGENSTEIN II". G. RYLE

a. Forma lingvistică a filosofiei analitice sau, cum i s-a mai spus, „analiza neformală" se axează pe studiul „limbajului comun" *(ordinary language)*. Ceea ce este oarecum straniu în cazul acestei orientări este faptul că ea se definește prin opoziție cu „analiza formală", cu analiza logică a limbajului științei. Așa cum s-a precizat, „în cadrul filosofiei analitice se pot deosebi oarecum două modalități de lucru, aceasta după cum se caută leacul împotriva neclarității limbajului: «filosofia limbii ideale» și «filosofia limbii normale» (opoziția sub denumirea *«ideal language philosophy»* și *«ordinary language philosophy»* provine de la G. Bergmann; al doilea nume s-a instituit în al treilea deceniu)"; prima „construiește limbaje artificiale" cu ajutorul cărora, prin întrebuințarea aparatului logicii moderne, se ajunge la „formularea clară a problemelor filosofice cla-

[30] A. J. Ayer, *Aux origines de la philosophie analytique*, în: „Critique" ..., Editions de Minuit, No 399—400, 1980, p. 675. Articol scris de autor în lb. franceză. Este, de fapt, textul conferinței ținută la Düsseldorf, în 1978. Vezi: *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne (din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie, Düsseldorf, 27 aug. —2 septembrie 1978*, Caiet documentar 3, 1979, p. 373—390.

[31] *Ibidem*, p. 389.

Scanned with OKEN Scanner

sice"; a doua — „filosofia limbii normale" — „caută, dimpotrivă, să formuleze din nou chestiunile filosofice, tezele și argumentările într-o limbă vorbită — de cele mai multe ori limba curentă, uzuală, și numai rareori limba funcțională într-o știință"[1].

Primul gînditor care a luat în atenție reformularea chestiunilor filosofice, analizînd limba folosită într-o știință (etica), a fost *George Edward Moore* (1873—1958)[2], îndeosebi prin celebra *Principia Ethica,* lucrare ce îndeplinește în spațiul studiului moralității și al „filosofiei practice" rolul îndeplinit de *Principia Mathematica* în studiile logice și metamatematice, în metodologia și filosofia științei ca atare. Căci Moore însuși scrie: „mi se pare că, în etică, ca și în toate celelalte cercetări filosofice, dificultățile și diversitatea părerilor, de care abundă istoria acesteia, au în esență o cauză foarte simplă, anume: încercarea de a răspunde la întrebări fără ca mai întîi să fi stabilit *ce este* o problemă la care am vrea să răspundem"[3].

[1] E. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy"*, Suhrkamp, Fr. a. Main, 1974, p. 10. Autorul consideră că aparțin „filosofiei limbajului comun" („ordinary"): Wittgenstein (cu „a doua filosofie"), G. Ryle, J. L. Austin, N. Malcom. Cîțiva „reprezentanți de seamă ai filosofiei analitice", ca G. E. Moore sau H. Putnam, „nu pot fi întru totul încadrați într-o subgrupă" (*Ibidem*).

Totuși, Moore considera „că în filosofie se ajunge la clarificare și nu la descoperirea unor lucruri determinate, că avem de-a face cu semnificația și nu cu adevărul enunțurilor" (G. J. Warnock, *Englische Philosophie im 20. Jahrhundert,* Reclam, Stuttgart, 1971, p, 43).

[2] Vezi prezentarea și lista lucrărilor în cap. I, 3.

[3] G. E. Moore, *Principia Ethica,* Ph. Reclam Jun., Stuttgart, 1970, p. 3. Deci Moore este preocupat „să formuleze din nou chestiunile filosofice", luînd în considerare „argumentările într-o limbă vorbită". De aceea, el își propune „să distingă clar două feluri de probleme", pe care „filosofii moralei" le-au tratat „totdeauna împreună și amestecate cu alte probleme": „Prima — ce fel de lucruri există pentru ele însele? Și a doua — ce fel de acțiuni ar trebui să îndeplinim?"; de aici decurge însă „concepția mea despre un al doilea rezultat foarte important, și anume: ce fel de evidență este aceea prin care orice judecată etică dovedește sau infirmă, confirmă sau poate fi luată ca îndoielnică" (*Ibidem,* p. 4).

Moore distinge între „evidența din *adevăruri cauzale*" și din „adevăruri etice", precizînd apoi că „principiul" acestei cărți „ar putea să fie exprimat printr-o mică schimbare a unuia dintre titlurile celebre ale lui Kant. M-am străduit să scriu astfel «Prolegomena la orice etică viitoare care se va putea

Scanned with OKEN Scanner

Ca și Kant odinioară, Moore pleda pentru autonomia eticii, dar cu alte mijloace decît „deducția transcendentală", anume cu mijloacele analizei limbajului. „Primul nostru rezultat cu privire la domeniul obiectului eticii este: există un obiect, simplu, indefinibil, neanalizabil al gîndirii, prin care ea (etica) se poate delimita. Cum denumim acest obiect de un fel deosebit este indiferent, atîta timp cît cunoaștem în mod clar ce este el și că trebuie să fie diferit de alte obiecte"[4].

Opera lui Moore, ca filosof și etician, depășește însă cadrele unei proiectări a „filosofiei limbajului comun", punînd probleme de perspectivă în gîndirea contemporană, îndeosebi în metaetică[5].

înfățișa ca știință». În alți termeni, am încercat să descopăr principiile fundamentale ale întrebuințării etice a rațiunii" (*Ibidem*, p. 5). Adoptînd terminologia lui H. Sidgwick (1838—1900), Moore consideră „judecățile etice" din grupa „bine-rău" drept „intuiții", subliniind însă: „vă rog să luați în seamă că eu nu sînt «intuiționist» în sensul obișnuit al cuvîntului" (*Ibidem*, p. 6). Așa cum se arată în: *Nachwort* (semnat de traducător: B. Wisser) „cu «efectul» său antiidealist și cu întrebările sale sfredelitoare despre sensul precis al enunțurilor etice, Moore a dat un impuls hotărîtor numitei «Ordinary Language Philosophy», înfloritoare încă în Anglia și S.U.A (*Ibidem*, p. 335).

[4] G. E. Moore, *Principia Ethica*, p. 53. Poate de aceea s-a spus că Moore „acordă atenție în mod exclusiv limbajului tradițional al filosofiei cu scopul de a-l face inteligibil prin reducere la limbajul obișnuit"; de aceea, Moore în planul eticii, ca și Russell în cel al logicii, poate fi considerat „ca prima piatră de încercare pentru solidaritatea noii critici a limbajului" (K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik*, Suhrkamp, Fr. A. Main, 1970, p. 37).

Raporturile lui Moore cu orientarea analitică sînt analizate pe larg în: A. J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, MacMillan and Co LTD, London and Basingstoke, 1971, p. 135—245). Ayer crede însă că ar fi inexact să-l considerăm „ca pe un exponent al cunoscutei „*Ordinary Language Philosophy*" (*Ibidem*, p. 245). După avizate filosofii ale limbajului însă, „reîntoarcerea spre limbajul comun marchează începutul unei noi mișcări filosofice, și anume *Ordinary Language Philosophy*, așa cum s-a dezvoltat aceasta, prin raliere la Wittgenstein înainte de toate, la Oxford, ca o reacție împotriva analizei limbajului filosofic cu mijloacele limbajului logic modern" (Fr. von Kutschera, *Sprechphilosophie*, 2. Aufl., W. Fink, München, 1975, p. 135).

[5] Vezi pe larg în: A. Stojanović, *Meta-etica contemporană*, vol. I, Editura științifică, București, 1971, p. 89—135; Miroș Liubomira, *Intuiționismul etic, G. E. Moore*, Editura științifică, 1973, p. 50—176.

Scanned with OKEN Scanner

b. Temeiurile pozitivismului lingvistic se află, în mai mare măsură decît la Moore, în opera tîrzie[6] a lui *Ludwig Wittgenstein* (1889—1951), care continuă să fie obiect de exegeză și model pentru orientarea analitică. Tocmai sub influența lui „Wittgenstei II", intensa activitate a școlii de la Oxford a determinat „revoluția lingvistică" *(„The Linguistic Turn")* în gîndirea anglo-saxonă (și apuseană în genere).

Cercetări filosofice mărturisesc însă, dincolo de ruptura cu *Tractus*, un stil de lucru: „că ceea ce este cel mai bun din ceea ce aș putea să scriu ar rămîne totdeauna numai remarci filosofice; căci gîndurile mele ar paraliza de îndată ce aș încerca, împotriva înclinațiilor naturale, să le imprim o anumită direcție"; tocmai de aceea, „remarcile filosofice ale acestei cărți sînt în același timp o mulțime de schițe de peisaj", care oferă privitorului „un tablou al peisajului", cartea ca atare fiind „numai un album"[7].

Din multitudinea de probleme ale celebrei opere reținem pe cele cîteva care exprimă cel mai bine noua concepție asupra limbajului, opusă concepției de tipul: „orice cuvînt are o semnificație, iar aceasta este subordonată cuvîntului, este obiectul pentru care dă socoteală *(steht)* cuvîntul"[8].

[6] Este vorba de: *Philosophische Untersuchungen* (partea I, scrisă în 1945; partea II, 1947—49; text german, cu trad. engleză, în 1952, la B. Blackwell, Oxford).

După unele interpretări (D. Campanale, *Ludwig Wittgenstein*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits II*, 1964, p. 1531) aceste „Philosophical Investigation" nu fac decît „să completeze cadrul analizei logice a limbajului, plasînd-o în planul limbajului obișnuit".

După interpretări mai de fond, deosebirea este radicală: „Privită din punctul de vedere al filosofiei tîrzii a lui Wittgenstein, teoria limbajului dezvoltată în *Tractus* este de o rigidă unilateralitate. Trecerea la noua sa filosofie este totodată un proces de eliberare treptată de această rigidă interpretare. Pe calea unei neobosite critici a ideilor sale timpurii, Wittgenstein ajunge la un nou tablou al limbajului și funcțiunilor acestuia" (W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I, 6. Aufl., 1978, p. 562).

[7] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, în: Schriften 1, Suhrkamp, 1980, p. 285, 286. Poate de aceea W. Stegmüller (*Op. cit.*, p. 563, 564) spunea: *Cercetările filosofice*, „o capodoperă a prozei germane", deși „conține numai propoziții din limbajul obișnuit" și nici o „expresie tehnică", rămîne „una dintre cele mai grele lucrări din istoria filosofiei".

[8] L. Wittgenstein, *Op. cit.*, p. 289.

Scanned with OKEN Scanner

Este concepția (teoria) „jocurilor de limbaj“ *(Sprachspiele):* „În practica întrebuințării limbii, unul pronunță cuvintele, iar celălalt acționează în conformitate cu aceasta; în învățarea limbii însă are loc *următoarea* desfășurare: cel care învață denumește *(benennt)* obiectele *(Gegenstände),* adică el pronunță cuvîntul atunci cînd profesorul arată, de exemplu, piatra. Aici se mai poate afla și un exercițiu mai simplu: elevul repetă cuvintele pe care i le-a spus profesorul — amîndouă evenimentele fiind lingvistic identice... Putem să ne gîndim însă că întregul curs al întrebuințării cuvintelor este unul dintre acele jocuri prin intermediul căruia copiii își însușesc limba maternă. Voi numi aceste jocuri *jocuri de limbaj,* iar despre o limbă primitivă voi vorbi uneori ca despre un joc de limbaj... Voi numi și ansamblul: limba și activitățile lingvistice cu care ea se împletește tot «joc de limbaj»[9].

Prin această concepție, prin „jocul de limbaj“, *semnificația (Bedeutung)* este „întrebuințarea în limbă“ și privește orice cuvînt, iar logica și cu atît mai puțin filosofia nu pot duce dincolo de această „întrebuințare“: „filosofia logicii nu vorbește în nici un alt sens despre propoziții și cuvinte de cum o facem în viața obișnuită“; „filosofia nu poate atinge în nici un fel întrebuințarea faptică a limbajului, ci, în cele din urmă, numai să o descrie... Căci ea nu o poate funda, ea lasă totul așa cum a fost“[10]. Pe bună dreptate, Russell remarca: Wittgenstein „a renunțat la ceea ce talentul său avea mai bun“, inventînd o doctrină care „face inutilă activitatea filosofică“[11].

[9] *Ibidem,* p. 292—293. Termenul „joc de limbaj“ vrea să sublinieze faptul că „vorbirea unei limbi este o parte o unei activități sau a unei forme a vieții“ (*Ibidem,* p. 300).

De aceea, „cuvîntul nu are nici o semnificație, dacă nu este exprimat“ sau, și mai clar, *teza fundamentală:* „pentru o *mare* clasă de cazuri de întrebuințare a cuvîntului «semnificație» — dacă nu și pentru *toate* cazurile întrebuințării sale — acest cuvînt se poate explica astfel: *semnificația unui cuvînt este întrebuințarea sa în limbă (Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache)“ (Ibidem,* p. 310, 311).

[10] *Ibidem,* p. 342, 345. „Travaliul filosofului îl constituie o îngrămădire de amintiri pentru un scop anumit“ (*Ibidem,* p. 346).

[11] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques,* Paris, 1961, p. 269, 271. Wittgenstein abandonează „vechea sa cercetare transcendentală“ și se orientează spre „un studiu fenomenologic al limbajului uman, care ar avea un caracter empiric“ (D. Pears, *Wittgenstein,* Paris, 1970, p. 129).

Scanned with OKEN Scanner

Schimbarea concepției despre limbaj, cu accent pe latura pragmatică, pune în unitate studiul limbajului cu viața și comunicarea, orientare cu influență hotărîtoare în *„ordinary language philosophy"*. Wittgenstein schimbă totodată și concepția despre funcția filosofiei, care nu mai este „activitate" (de „clarificare a gîndurilor"), ci dizolvă această „activitate" într-un pluralism metodologic pragmatic, după principiul: „nu există o metodă a filosofiei, însă există efectiv metode asemănătoare diferitelor terapii"[12].

Pozitivismul ia aici forma unui iraționalism *sui-generis;* căci teama de activitatea teoretică îi este în fapt constitutivă.

c. Reprezentativi pentru orientarea numită „filosofia analitică a limbajului comun" (ordinary)[13] sînt: *Gilbert Ryle* (1900—1976); *John*

Este adevărat însă, *Cercetările* lui Wittgenstein abordează limba „în context pragmatic" (Fr. von Kutschera, *Sprachphilosophie,* p. 137). Autorul atrage atenția asupra unei teme de perspectivă: „actele de vorbire" *(Sprachakte)* (*Ibidem,* p. 166 urm.). Și... perspectivă mai puțin așteptată: „o hermeneutică pe temeiuri wittgensteiniene", în care „descrierea jocurilor de limbaj, ca unitate a întrebuințării limbajului, formei vieții și deschiderii lumii, trebuie să preia funcția comprehensiunii hermeneutice a intențiilor de sens" (K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie,* Bd. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik,* Suhrkamp, Fr. A. Main, 1973, p. 367). Și altă perspectivă: receptarea fenomenologicului *„Lebenswelt"* (P. Ricoeur, *Husserl and Wittgenstein of Language,* în: *Analytic Philosophy and Phenomenology,* ed. by H. A. Durfee, M. Nijhoff, The Hague, 1976, p. 92 urm.).

[12] L. Wittgenstein, *Op. cit.,* p. 347. Menționăm cîteva lucrări noi: Backer, G. P.-Hacker, P.M.S.: *Wittgenstein. Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigation,* vol. 1, Oxford (B. Blackwell), 1980, 692 p., H. Billings, *Wittgensteins Sprachspielkonzeption,* Bonn (Bouvier), 1981, 139 p., P. A. French (ed.), *The Foundation of Analytic Philosophy,* Minessota, 1981, 524 p., R. Rhess (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections,* Oxford (B. Blackwell). 1981, 235 p.; St. Holtzman and Chr. M. Leich (ed.): Wittgenstein: To Follow a Rulee, London, 1981.

[13] Bibliografia acestei teme este una dintre cele mai întinse din contemporaneitate. Menționăm cîteva lucrări de bază: R. Wells, *Phylosophy of Language,* în *Philosophy in the Mid-Century. A. Survey,* ed. by. R. Klibansky, Firenze, 1958, p. 139—145; A. Quinton, *Lingvistic Analysis,* în *Idem,* p. 146—202; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis* (1956, reprinted 1969); M. Black (ed.), *Philosophical Analysis* (1954); R. J. Butler (ed.), *Analyti-*

Scanned with OKEN Scanner

Langshaw Austin (n. 1911); *Peter Frederick Strawson* (n. 1919). Se mai pot adăuga lingviști de strictă specialitate, ca: J. O. Urmson; J. Wisdom; J. R. Searle.

De numele lui *Ryle*[14] se leagă o amplă elaborare în scopul regîndirii conceptului de „spirit" *(mind)* și al limbajului ca o cheie către înțelegerea omului. Metoda și-o definește gînditorul însuși: „Cercetările ce urmează, ar putea să fie indicate cu certitudine ca o teorie a spiritului sau a sufletului. Ele nu oferă însă nimic necunoscut pînă acum despre suflet... Cercetările filosofice din această carte nu vor să sporească cunoașterea de către noi a spiritului sau a sufletului,

cal Philosophy (1, 1963,2, 1965); Ch. E. Caton (ed.), *Philosophy and Ordinary Language* (1963); V. Champell (ed.), *Ordinary Language* (1964); R. Rotry (ed.), *The Linguistic Turn* (1967); R. Bubner (hrsg.), *Sprache und Analysis* (1968); K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik* (1970); J. R. Searle, *The Philosophy of Language* (1971); E. von Savigny, *Analytische Philosophie* (1970); Fr. von Kutschera, *Sprachphilosophie* (1972); E. Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie* (1972); A. S. Bogomolov, *Angliskaia burjuaznaia filosofia XX veka* (1973), p. 251—295; *Linguistik und Sprachphilosophie,* hrsg. von M. Gerhardt (1974); E. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache* (1974); E. H. Holenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik* (1976); I. Pârvu *Filosofia analitică (lingvistică) contemporană,* în: „Probleme ale materialismului dialectic și istoric", Consultații 5, p. 118—126; A. Keller, *Sprachphilosophie* (1979), I. Zimmermann, *Sprachanalytische Ästhetik* (1980); H. Billings, *Wittgensteins Sprachspielkonzeption* (1981); M. Chattergee, *The Language of Philosophy* (1981); *Contemporany Continental Analytic Philosophy,* în „The Monist", vol. 65, No. 1, 1982.

[14] Lucrări principale: *Argumente filosofice (Philosophical Arguments,* Oxford, 1945); *Conceptul de spirit (The Concept of Mind,* 1949; ed. a II-a, 1966); *Limbaj comun (Ordinary Language,* în Philosophical Review, 62, 1953); *Dilemas* (Cambridge, 1954; ed. 6-a, 1966); *Teoria semnificației (The Theory of Meaning,* în: C. A. Mace, ed.: *Britisch Philosophy in the Mid Century,* London, 1957); *Progresul la Platon (Platon's Progress,* Cambridge, 1966); *Autobiografie (Autobiographical,* în: O. P. Wood, G. Pitcher, ed.; Ryle, London, 1972); Collected Papers, 2 vol. 1971—1972.

Despre Ryle: E. von Savigny, G. Ryle: *Können und Wissen,* în: Grundprobleme der großen Philosophen, hrsg, von J. Speck: Philosophie der Gegenwart I, 1975, p. 126—166; E. von Savigny, *Die Sprache als Schlüssel zum Wesen des Menschen.* In memoriam G. Ryle, în „Zeitschrift für philosopische Forschung", 1, 1977, p. 147—150; W. Lyons, *Gilbert Ryle: An Introduction to this Philosophy,* Atlantic Higlands, 1980, 215 p.

Scanned with OKEN Scanner

ci să descrie geografia logică a acestei cunoașteri“[15]. Care este rostul acestei teorii? Ryle „nu contestă că dincolo de chestiunea filosofică despre raportul corp-suflet se află o problemă cu sens, ci, dimpotrivă, consideră problema ca veritabilă și încearcă să o formuleze clar. Căci așa cum a fost formulată această problemă, ea conține deja un răspuns parțial, iar acest răspuns este fals“[16].

Prin Austin și Strawson, filosofia lingvistică semnalează nu numai „observarea atentă a conceptelor noastre în acțiune“, în scopul de a evita construcțiile filosofice, ci și posibilitatea unei „metafizici“. Concepția „actelor de vorbire“ (Austin) și o „metafizică descriptivă“ (Strawson) stăruie ca teme centrale în acest context[17]. Aceasta nu înseamnă însă reîntoarcerea la metafizică, ci resemnificarea în principal a ontologiei, care pătrunde, inevitabil, prin analiza lingvistică în „filosofia lingvistică“.

Dominanta „filosofiei limbajului comun“, inclusiv deschiderile spre studiul „actelor de vorbire“ (*speech-acts*) își află sursele în *Cercetările filosofice* ale lui Wittgenstein. Motive de înnoire nu lipsesc însă, așa cum o arată analizele lui Ryle, Austin și Strawson. De mare interes pentru studiul (lingvistic și filosofic) limbajului, demersurile acestora păstrează, totuși, reducționismul filosofiei analitice ca atare: analiza limbajului are rolul de a elibera spiritul de construcțiile filosofice; căci „problemele filosofice“ sînt generate de încercarea noastră de a explica fapte cunoscute.

[15] G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Ph. Reclam Jun., Stuttgart, 1969, p. 3. În această lucrare, care seamănă cu «Cercetările logice» ale lui Wittgenstein și cu cea mai renumită operă a filosofiei limbajului comun, cu *«How to Do Things with Words»* (Cum să gîndim cu cuvintele) a lui Austin, Ryle caută să respingă reprezentări de certă influență cu privire la spiritul uman. Luate laolaltă, aceste prelegeri oferă o teorie a spiritului pe care autorul o numește «dogma despre stafia în mașină“» (A. Kemmerling, *Gilbert Ryle: Können und Wissen*, în: *Grundprobleme der großen Philosophenm hrsg. von J. Speck: Philosophie der Gegenwart III, UTB Vandenhock & Ruprecht in Göttingen*, 1975, p. 133—134).

[16] P. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, p. 121.

[17] Analiza teoriilor în: E. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, p. 127—166; Grundprobleme: Philosophie der Gegenwart III, p. 167—247; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, II, 6, Aufl, 1979, p. 64—85.

Lucrări de bază rămîn: J.-L. Austin: *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1962); *Howto do Things with Words* (1962); P. F. Strawson: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959).

Scanned with OKEN Scanner

Analiza „limbajului comun“ produce și o extindere considerabilă a analizei limbajului la propozițiile eticii, esteticii. Dincolo de reducționismul ei specific, „filosofia lingvistică“ implică procedee operatorii de analiză a limbajului care rămîn oricînd de mare utilitate în reproiectarea și redimensionarea demersului teoretico-filosofic.

6. CONSIDERAȚII FINALE

Ceea ce se numește îndeobște „pozitivism contemporan“ este dominat de o regîndire a problematicii logice, metodologice și filosofice prin prisma analizei limbajului (științific, artificial și „limbajul comun“). Tocmai de aceea, dialogul și confruntarea critică trebuie să abordeze în principal studiul limbajului, mijloacele tehnice ale logicii și epistemologiei, chiar ale semioticii și lingvisticii.

Numai pe acest fond se poate pune în evidență nu pur și simplu „pozitivismul“ din „neopozitivism“ (și formele lui: „atomismul logic“; „empirismul logic“ sau „pozitivismul logic“; „pozitivismul semantic“ sau „idealismul semantic“), ci redimensionarea ideii pozitiviste în noi contexte teoretico-științifice și sociale. Numai aceasta ar permite o confruntare efectivă, la obiect, o critică temeinică și desprinderea problematicii reale și a soluțiilor viabile în înțelegerea unor domenii teoretice la a căror reconstrucție modernă au contribuit gînditori ca Russell, Wittgenstein, Carnap, Reichenbach, Neurath, Ayer ș.a.

O mențiune aparte pentru „filosofia analitică“: aceasta nu se reduce pur și simplu la „neopozitivism“, în nici una dintre variantele lui, ci reprezintă o ipostază specifică a formei semantice a idealismului contemporan. Aceasta se potrivește și pentru „raționalismul critic“ (Popper) și pentru „filosofia lingvistică“, fără să neglijăm însă „platonismul“ primului și „realismul“ implicat în ambele. În toate formele, schema, sub raport filosofic, rămîne aceeași: condițiile lingvistice (într-un sens mai larg, semiotice) care condiționează prezența, ființa „obiectelor“ (gîndirii, științei) sînt încărcate și cu responsabilitatea surselor sensului, informației, iar „lumea externă“ rămîne o ipoteză exterioară, fără a fi și sol al surselor (avem în vedere reflectarea, pentru concepte de bază, mai ales).

Toate acestea nu trebuie să anuleze nici contribuțiile majore ale analiștilor, nici să conducă la ideea că analiza ar fi cumva marginală constituirii demersului teoretico-filosofic și a celui științific.

Scanned with OKEN Scanner

Dimpotrivă, analiza (sub toate formele descrise mai sus) constituie un instrument esențial al reconstrucției teoretice din gîndirea contemporană, gîndire marcată, sub aspectul integrării ei în înlănțuirea vîrstelor istoriei, de aceea ce s-a numit „vîrsta analizei" *(The Age of Analysis)*. Căci intrarea în imperiul analizei pare a fi condiționată de un dublu cuvînt de ordine: *„Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit"* (Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate) (Wittgenstein, *Tractus*, 4.112) și *„How to Do Things with Words"* (Cum să gîndim cu cuvintele, titlul cunoscutei lucrări a lui J. L. Austin).

Scanned with OKEN Scanner

V.

ALTE ORIENTĂRI ŞI TENDINŢE*

1. „NEORAŢIONALISMUL". L. BRUNSCHVICG, G. BACHELARD, J. PIAGET

a. Prezența lui *Léon Brunschvicg* (1869—1944), în „neoraționalism", venită după o tradiție de tratare a lui ca „spiritualist", considerat chiar reprezentativ pentru un „neospiritualism intelectualist",

* Dincolo de cele patru direcții fundamentale analizate mai sus, care s-au instituit deja în orientări „clasice", asimilînd chiar tendințele mai noi într-o manieră proprie, trebuie să menționăm o serie de orientări și tedințe ce nu au devenit încă în așa măsură „curente filosofice" încît să încapă sub o denumire generică adecvată, exceptînd, poate, „structuralismul", marcat și el însă de amestecul între planul filosofic (curentul structuralist) și cel extrafilosofic. Căci nici „neoraționalismul", nici „hermeneutica", și, cu atît mai puțin, „Școala de la Frankfurt" ori „Noua stîngă" ș.a. nu sînt, propriu-zis „curente filosofice" dominate de o idee filosofică centrală (în acest sens, cu toate că, luați în parte, reprezentanții „neoraționalismului" produc o filosofie, ei nu constituie, totuși, un „curent"). Că tocmai aceste manifestări mai noi ale gîndirii, și poate pentru rezonanța lor ideologică generală mai mult, sînt date drept „cele mai noi curente" — aceasta este urmarea faptului operării cu un concept vag de filosofie, tocmai în epoca acțiunii hotărîte a principiului ireductibilității și autonomiei domeniilor și valorilor!

Toate aceste explicații nu ne scutesc însă de a spune cam ce ar intra sub genericul „alte orientări și tendințe" (din gîndirea secolului al XX-lea, bineînțeles). În principal, formele „neoraționalismului", formele „structuralismului", ale „hermeneuticii", și ale „neomarxismului". Mai puțin, credem, „Noua stîngă" și „Noua dreaptă", orientări mai mult general-ideologice și social-politice care, în măsura în care au un fond filosofic, evident, acesta poate fi cuprins în stadiul actual al specializării istoriilor (filosofiei, sociologiei, eticii etc.), mai mult într-o istorie a ideologiilor.

Scanned with OKEN Scanner

ar putea să surprindă, dacă un spiritualist, istoric al filosofiei, ca F. Sciacca nu ar distinge „idealismul în maniera lui Brunschvicg" de „Filosofia spiritului", precizînd: „influența idealismului lui Brunschvicg se face simțită în *La philosophie du Non* (1940) a lui G. Bachelard care caută să evidențieze «plasticitatea» unei rațiuni pe care știința o face să avanseze și să se transforme perpetuu"[1].

În principal, Brunschvicg este „epistemolog", se ocupă de „analiza inteligenței" în travaliul ei istoric. Deci, urmărește „spontaneitatea spiritului" în istoria științei și a cunoașterii. „Plecînd de la cultul faptelor pozitive, filosofia se termină prin a fi un imn al omului, un umanism optimist"[2]. Și ... ceva „neoraționalist", în sensul lui

Întrucît am fost obișnuiți cu maniera de a le trata într-o „filosofie contemporană, menționăm următoarele: a) vom reține atenția asupra formelor „neoraționalismului", „structuralismului", „hermeneuticii" și „neomarxismului"; b) aceasta însă mai puțin *în formă analitică* (așa cum am procedat mai sus), *și mai mult ca relatare* (cu trimiteri la comentarii și analize semnificative elaborate în limba română), *gîndindu-ne însă la o lucrare viitoare* asupra a ceea ce este filosofic în toate „orientările" amintite; c) întrucît confruntarea cu antimarxismul am realizat-o în analiza și critica de mai sus a operelor unor filosofi semnificativi, pentru critica „orientărilor antimarxiste" recomandăm: L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura politică, 1981, p. 212—245; Elena Zamfirescu, *„Noua dreaptă" între contestație și revoluție*, Editura politică, 1982; I. Florea, *De la „Noua filosofie" la „Noua dreaptă"*, Editura politică, 1982. De mare utilitate sînt următoarele caiete documentare (editate de Academia „Ștefan Gheorghiu"): *Critica ideologiei și filosofia „Noii drepte"* (SD, 2, 1980, 128 p., cu texte la p. 111—128); *Noua stîngă* 1960—1980 (CD, 6, 1980, 363 p., cu bibliografie la p. 323—363).

În fine, trebuie menționat că rămîn încă gînditori greu integrabili unui „curent", ale căror lucrări ar putea constitui obiectul unor cercetări viitoare. Dintre aceștia amintim: Alain (Emil Chartier); J. Nabert; Ferdinand Alquié; E. Weil; G. Gurvitch; W. V. Quinei, M. R. Cohen ș.a.

[1] M. F. Sciacca, *Philosophie générale et Métaphysique*, în: *Actualitée Scientifiques et Industrielles*, 1088; Philosophie. Chronique des années de guerre 1939—45, ed. R. Bayer, *X: Histoire de la philosophie. Métaphysique. Philosophie des valeurs*, Hermann, Paris, 1950, p. 82, 89. Studiindu-l la „Alte curente", după E. Meyerson, I. Didilescu preciza: „filosofie profund intelectualistă, sistemul lui Brunschvicg poate fi socotit ca un ecou francez al idealismului kantian (*Istoria filosofiei moderne* vol. IV, Societatea Română de Filosofie, București, 1939, p. 283).

[2] *Ibidem*, p. 281. „Cea mai bună sau unica șansă de salvare pentru oameni va fi, probabil, de a ajunge la conștiința că ei nu vor putea niciodată să fie

Scanned with OKEN Scanner

F. Gonseth: filosofia „nu este o doctrină speculativă, un sistem căruia i se acordă sau i se refuză asentimentul, ci un ghid al vieții spirituale, o metodă de a gîndi și a acționa. *Filosofia nu este închisă*, nu are pretenția de a opri opera generațiilor succesive; dimpotrivă, ea o orientează și o provoacă, *ea este deschisă* și orientată spre viitor" *(subl. n.)*[3].

Devine clar astfel de ce s-a spus că „nimeni mai mult ca Brunschvicg nu a avut conștiința rolului istoriei în aproape toate întreprinderile umane"[4]. În acest sens lucrările sale de istoria științei și de filosofia istoriei rămîn semnificative[5].

b. „Materialismul rațional" al lui *Gaston Bachelard* (1884—1962) este mult mai specific „neoraționalismului"[6]. În opera[7] sa, Bache-

salvați din afară" (L. Brunschvicg, *Les Ages de l'Intelligence*, F. Alcan, Paris, 1937, p. 150).

[3] L. Brunschvicg, *L'Idéalisme contemporain*, 2e ed. F. Alcan, Paris, 1921, p. 40. „Problema omului, mai exact a formării omului prin el însuși, — preciza L. Lavelle — constituie obiectul esențial al reflecției pentru Brunschvicg", care evidențiază „fecunditatea spiritului uman", „prezența activității plenare a spiritului nostru" în toate creațiile științei (*La philosophie française entre les deux guerre*, Aubier, Paris, 1942, p. 181, 190).

[4] L. Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. I, Editions J. Duclot, Namur, 1971, p. 321. Și... o precizare: „ultimul cuvînt" al filosofiei lui Brunschvicg „nu este un realism al spiritului"; el era alergic la orice recurgere la Dumnezeu în vederea explicării existenței lumii" (*Ibidem*, p. 333, 348).

[5] Lista este dată în: L. Robberechts (*Op. cit.*, Reținem: *Les étapes de la philosophie mathematique* (1912, ed. a 3-a, 1947); *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927, ed. a 2-a, 1953); *L'expérience humaine et la causalité physique* (1922, ed. a 3-a, 1949); *L'esprit européen* (1947). În 1951: *Ecrits philosophiques* (2 vol.). Despre L. B.: M. Deschoux, *La philosophie de L. B.* (1952).

[6] Este interesant că lucrările de epistemologie alătură în bibliografie următoarele nume: G. Bachelard, L. Brunschvicg, F. Gonseth, E. Meyerson, J. Piaget, L. Rougier (vezi Robert Blanché, *Epistemologie*, P.U.F., Paris, 1972, p. 129).

[7] Lista lucrărilor, ca și analiza operei lui C. Bachelard în: V. Tonoiu, *Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard. O viziune epistemologică constructivistă și estetizantă*, Editura științifică, București, 1974 (p. 330—334, lista lucrărilor și bibliografie). În plus, menționăm: J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, II, P.U.F., Paris, 1971, p. 643—683; G. Ser-

Scanned with OKEN Scanner

lard „a oferit o lecție exemplară, încă vie și influentă, asupra unui mod nou de a *citi* scrierile savanților astfel încît să fie adusă la suprafață viața rațională laborioasă, cu interesele ei specifice, cu renunțările și cu izbînzile celor care i se consacră“[8].

Bachelard se opune convenționalismului, desprinzînd semnificația pozitivă realistă a operaționalismului ca metodă și concepînd cunoașterea ca pe un continuu progres către adevărul autentic.

În lucrările[9] sale, Bachelard a argumentat pe larg ideea că știința nu este reprezentare, ci act; nu contemplînd, ci creînd, construind, spiritul ajunge la adevăr. „A gîndi în mod științific — sublinia el — înseamnă a se plasa în cîmpul epistemologic intermediar între teorie și practică, între matematică și experiență... Pentru acest raționalism prospectiv, foarte diferit prin aceasta de raționalismul tradițional, aplicația nu este o mutilare; acțiunea științifică orientată de raționalismul matematic nu este o tranzacție asupra principiilor... Pentru raționalismul științific, aplicația nu este o înfrîngere, un compromis“[10].

Ca și alți reprezentanți ai orientării scientiste, antipozitiviste, Bachelard accentuează asupra ideii rolului activ al rațiunii în făurirea cunoștințelor, recunoscînd, în același timp, legătura indisolubilă între rațional și experimental. El nu distinge însă suficient de riguros între metoda de construcție conceptuală și semnificația ei filosofică și, de aceea, crede că poate construi un „pluralism filosofic“ pe ideea „cîmpului epistemologic“ intermediar și activ „între cei doi poli ai realismului și ai kantianismului clasic“[11], adică între realism și idealism.

Cu toate aceste oscilații în direcția „neutralității“, ilustrul gînditor francez se apropie de materialism și este, oricum, integrat în

toli, *Le imagini e la realtà. Saggio su G. Bachelard*, Firenze, 1972; J. Kopper, *Die materialistische Transzedentalphilosophie Gaston Bachelards*, în: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Heft 1, 1978, p. 31—48; D. W. Theobald, *Gaston Bachelard et la philosophie de la chimie*, în: „Archives de philosophie“, Gahier 1, 1982, p. 63—84. Un text semnificativ, tradus în: *Epistemologie. Orientări contemporane* (selecție de I. Pârvu, 1974, p. 26—33: O critică preliminară a conceptului de frontieră epistemologică).

[8] V. Tonoiu, *Op. cit.*, p. 327.

[9] Amintim: *Le nouvel esprit scientifique* (1934); *Le rationalisme appliqué* (1934); *La formation de l'esprit scientifique* (1938); *Le matérialisme rationnel* (1952).

[10] G. Bachelard, *La philosophie du Non*, P.U.F., Paris, 1940, p. 6—7.

[11] *Ibidem*, pp. 15—16.

Scanned with OKEN Scanner

perspectivele unei dialectici obiective a cunoașterii științifice. Tocmai în direcția aceasta îl duce ideea rolului operațiilor în construirea teoriilor; însuși „pluralismul filosofic" se integrează într-un realism de factură dialectică, întrucît pune în lumină semnificația obiectivă a cunoașterii constituite pe calea procedeelor operatorii.

c. *„Idoneismul"* (de la latinescul *idoneus* — apt, capabil de) lui *F. Gonseth* (1890—1975)[12] se opune oricărei închideri în sine, aprioricâ, și optează pentru o filosofie deschisă la experiență. „Filosofia deschisă este suficient de neterminată și nedeterminată încît să permită, ba chiar să oblige la re-angajare. Ea nu are un caracter canonic, restrictiv, nu exclude adică prin decret prealabil nici un domeniu al umanului ca impropriu filosofiei. . . . Filosofia gonsethiană pare a fi convertit uneori prea rapid în exigențe generale ceea ce poate fi sesizat la nivelul angajărilor științifice . . . Gonseth nu acordă suficient loc implicațiilor axiologice, libertăților imaginației și inventivității speculative, spontaneității valorizante și creatoare" . . .[13].

Ca și întreaga mișcare „neoraționalistă", Gonseth respinge convenționalismul neopozitivist și supune unei critici temeinice, bazate pe cercetarea critică a istoriei științei, apriorismul de factură kantiană.

Filosof cu serioasă pregătire matematică, autorul „idoneismului" a dat o interpretare epistemologică, în spirit dialectic, axiomatizării și formalizării, încercînd totodată o sinteză filosofică realistă care să rămînă mereu „deschisă" la experiență. Chiar titlul unor opere principale ale lui Gonseth este edificator în acest sens: „Filosofia neoscolastică și filosofia deschisă" (1954); „Metafizica și deschiderea la experiență" (1960).

Inspirația generală a idoneismului este realist-operatorie și prospectivă; preocuparea de a nu situa faptele și acțiunea în perspectiva unui sistem închis îl angajează, incontestabil, în direcția dialecticii cunoașterii și acționării elaborate de marxism.

[12] Prezentarea, analiza operei și bibliografie în: V. Tonoiu, *Idoneismul, filosofie a deschiderii*, Editura politică, București, 1972. Bibliografie la p. 331—335. Menționăm că revista „Dialectica", vol. 31, Fasc. 1—2, 1977 (Elveția) este în întregime consacrată lui Gonseth și raporturilor sale cu gîndirea contemporană, întrunind studii semnate, între alții, de: J. Piaget, P. Bernays, J. Louis Destouches, K. R. Popper.

[13] V. Tonoiu, *Idoneismul, filosofie a deschiderii*, p. 325. În vol. *Epistemologie. Orientări contemporane*, p. 61—68: Problema limbajului și deschiderea la experiență.

Scanned with OKEN Scanner

d. Subsumată, de asemenea, „neoraționalismului", *epistemologia genetică* a lui Jean Piaget (1896—1979) își propune să transforme gnoseologia într-o disciplină oarecum experimentală; din punct de vedere filosofic, această nouă orientare rămîne pe linia realismului scientist și aduce o contribuție remarcabilă la dezvoltarea epistemologiei moderne.

Piaget a elaborat o „teorie operațională" asupra genezei structurilor logice și mecanismelor gîndirii, conform căreia operațiile reprezintă interiorizarea unor acțiuni. Cunoașterea — preciza ilustrul psiholog — „nu poate fi concepută ca predeterminată nici în structurile interne ale subiectului, deoarece ele rezultă dintr-o construcție efectivă și continuă, nici în caracterele preexistente ale obiectului, fiindcă nu sînt cunoscute decît datorită medierii necesare a acestor structuri și pe care ele le îmbogățesc... Cu alte cuvinte, orice cunoaștere comportă un aspect de elaborare nouă și marea problemă a epistemologiei este de a împăca această creație de noutăți cu dublul fapt că, pe teren formal, ele sînt însoțite de necesitate de îndată ce au fost elaborate și că, pe planul realului, ele permit (fiind chiar singurele care permit) cucerirea obiectivității"[14].

Epistemologia genetică vrea să explice geneza diferitelor varietăți ale cunoașterii, de la formele lor elementare și pînă la gîndirea științifică inclusiv. „Marea lecție pe care o comportă studiul genezei — sau al genezelor — este... de a arăta că nu există niciodată începuturi absolute. Cu alte cuvinte, trebuie să fie spus că totul este geneză, inclusiv construirea unei teorii noi în stadiul cel mai actual al științelor"[15].

Prin toate acestea, Piaget consideră că a dat o epistemologie „care este naturalistă fără a fi pozitivistă, care pune în evidență activitatea subiectului fără a fi idealistă, care se sprijină în aceeași măsură pe obiect, pe care îl consideră totuși ca o limită (care există deci independent de noi, dar nu e niciodată atins în întregime) și care, mai ales, vede în cunoaștere o construcție continuă"[16].

[14] J. Piaget, *Epistemologia genetică*, Editura Dacia, Cluj, 1973, p. 5. Un „Constructivism dialectic" este specific elaborărilor lui J. Piaget (vezi: Șt. Georgescu, *Epistemologie*, București, 1978, p. 110—120).

[15] J. Piaget, *Op. cit.*

[16] *Ibidem*, p. 9. Menționăm că dintre lucrările lui Piaget s-au tradus în limba română: *Psihologia inteligenței* (1947), București, 1965; *Înțelepciunea și iluziile filosofiei* (1968), București, 1970; *Biologie și cunoaștere* (1967), București, 1971; *Psihologie și pedagogie* (1969), București, 1972; *Dimensiuni inter-*

Scanned with OKEN Scanner

Este de remarcat însă că, deşi epistemologia genetică se află angajată în perspectiva dialecticii, nu este lipsită încă de un anumit psihologism (încercarea de a privi totul din unghiul de vedere al psihologiei) şi nici de vizibile tendinţe pozitiviste (mai ales prin discuţia despre „iluziile filosofiei").

Oricum însă, opera lui Piaget are o orientare dialectică, scientistă şi realistă, apropiată de materialism, ea constituie un aliat preţios al gîndirii marxiste.

2. STRUCTURALISMUL. CL. LÉVI-STRAUSS. M. FOUCAULT

Structuralismul în filosofie face şcoală (şi modă) mai ales în Franţa, deşi sursele lui mai de fond se află în filosofia germană de la sfîrşitul veacului trecut şi începutul veacului nostru.

a. În opera[1] lui Cl. Lévi-Strauss, structuralismul apare ca metodă operatorie mai ales pe planul etnologiei şi al antropologiei. „Cercetările de structură — scria Lévi-Strauss — nu revendică un domeniu propriu printre faptele de societate, ele constituie mai curînd o metodă susceptibilă de a fi aplicată diverselor probleme etnologice şi ele seamănă cu formele de analiză structurală utilizate în diferite domenii"[2].

Nici chiar pentru etnologie însă, structuralismul nu poate înlocui analiza dialectică a fenomenelor. Lévi-Strauss însuşi rămîne apropiat mai mult de Durkheim, decît de Marx. Aplicînd analiza structurală la antropologie, autorul citat păstrează un spirit antiistoricist[3].

b. Limitele de valabilitate ale structuralismului sînt şi mai vizibile în aplicarea lui la istoria şi filosofia culturii de către M. Foucault (n. 1926).

disciplinare ale psihologiei (1970), Bucureşti, 1972; *Naşterea inteligenţei la copil* (1973); *Structuralismul* (1973). Scrierea la care am făcut trimiteri constituia o sinteză a gîndirii lui Piaget şi a epistemologiei genetice ca atare.

[1] În limba română au apărut: *Tropice triste, Bucureşti,* 1968; *Gîndirea sălbatică, Totemismul azi,* Bucureşti, 1970; *Antropologie structurală* 1978.

[2] Cl. Lévi-Strauss, *Antropologie structurală,* Editura politică, 1978, p. 336.

[3] Faptul că analiza structurală lasă în umbră istoria ne este dovedit şi de interpretarea structuralistă dată de L. Althusser marxismului (vezi *Citindu-l pe Marx,* Bucureşti, 1971).

Scanned with OKEN Scanner

În lucrările sale[4], Foucault cercetează acele evenimente care, de la începutul secolului al XVII-lea, au constituit „raționalitatea noastră", evenimente formînd între ele un sistem sau un *epistemé*. „În orice cultură — preciza Foucault , — între uzul a ceea ce s-ar putea numi codurile ordonatoare și reflexiile asupra ordinii, există experiența nudă a ordinii și a modurilor ei de a fi,... tocmai această experiență vrem s-o analizăm. Este vorba de a arăta ce a putut deveni ea începînd cu secolul al XVI-lea, în mijlocul unei culturi ca a noastră"[5].

Astfel, trebuie să înțelegem „ordinea" care se impune simultan diverselor domenii ale unei culturi (știință, filosofie etc.) într-o epocă dată. Diversitatea lucrurilor se află organizată de această „experiență a ordinii"; ordinea pe fondul căreia gîndim însă nu are același mod de a fi în toate timpurile[6].

Foucault insistă asupra rupturilor esențiale, discontinuităților în istoria ideilor. Așa cum preciza Piaget, lucrarea *Les mots et les choses* „nu reține din structuralismul curent decît aspectele negative, fără a ajunge să discearnă în a sa «arheologie a științelor umane»... altceva decît cercetarea arhetipurilor conceptuale legate în

[4] Menționăm: *Historie de la folie à l'âge classique* (1961); *Les mots et les choses* (1966); *L'archéologie du savoir* (1969).

[5] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, p. 12—13.

„Ceea ce am vrea să punem în prezență este cîmpul epistemologic, *épistémè*-ul sau cunoașterile înfățișate în afara oricărui criteriu ce s-ar referi la valoarea lor rațională sau la formele lor obiective... ceea ce trebuie să apară sînt, în spațiul cunoașterii *(Savoir)*, configurațiile care au dat loc formelor diverse ale cunoașterii empirice. Mai mult decît de o istorie în sensul tradițional al termenului, e vorba de o «arheologie»" (*Ibidem*, p. 13).

Problemele de metodă puse de „archéologie" au fost examinate în: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. „În loc de a parcurge axa conștiință-cunoaștere... arheologia parcurge axa practică discursivă — cunoaștere *(savoir)*-știință"; de aici rezultă „că trebuie să distingem cu grijă *domeniile științifice* și *teritoriile arheologice*", acestea din urmă putînd „să traverseze textele «literare», sau filosofice la fel ca și pe cele științifice. Cunoașterea nu e investită numai în demonstrații, ci și în ficțiuni, reflecții, povestiri, reglementări instituționale, decizii politice"(*Ibidem*, p. 239).

[6] Foucault pune în atenție „două mari discontinuități în *épistémé*-ul culturii occidentale: cea care „inaugurează epoca clasică" (spre mijlocul sec. al XVII-lea) și cea care, la începutul secolului al XIX-lea, „marchează pragul modernității noastre" (*Les mots et les choses*, p. 13).

Scanned with OKEN Scanner

principal de limbaj"; născut în secolul al XIX-lea, acest „studiu științific al omului va dispărea de moarte naturală fără ca să se poată prevedea prin care nouă varietate de *epistemé* va fi el înlocuit"[7].

Căci Foucault rămîne, din păcate, la nivelul discursului, al limbajului în care apare un travaliu științific, ceea ce presupune că admite postulatul unei omogenități epistemologice absolute. „În această carte, intitulată *Cuvintele și lucrurile*, este adevărat *lucrurile* sînt într-un mod curios absente, Foucault nu se interesează decît de maniera în care se vorbește despre ele"[8].

Avem de-a face cu o generalizare abuzivă a anumitor noțiuni ca *sistem, metodă* etc., care-l conduce la construirea unei imagini deformate asupra istoriei cunoașterii și asupra culturii moderne, imagine ce lasă la o parte elementele valorice de continuitate[9].

Principalul neajuns al structuralismului îl constituie conceperea nedialectică a structurilor, excluderea elementelor valorice de progres, de dezvoltare și, implicit, a istorismului. Numai asimilat în perspectiva dialecticii materialiste și a determinismului istoric, structuralismul își află un sens, o fundare a conceptelor sale operatorii în raport cu *anumite* domenii particulare ale cunoașterii și creației culturale. Sartre spunea, pe bună dreptate, că sensul nu-l dă structura, ci omul însuși.

Folosit în mod abuziv, structuralismul poate duce la o nouă formă de convenționalism; de aceea, trebuie subliniată deosebirea între metoda structurală (caz particular, cu concepte operatorii în raport cu domeniile particulare) și dialectică (metoda filosofică propriu-zisă, care dă sens și semnificație, perspectivă modelelor metodologice elaborate pentru anumite domenii)[10].

[7] J. Piaget, *Structuralismul*, Editura științifică, București, 1973, p. 148. Și mai clar: structuralismul lui Foucault este „un structuralism fără structură. El reține din structuralismul static... devalorizarea istoriei și a genezei" (*Ibidem*, p. 156).

[8] J. Proust, în *Entretiens sur Foucault*, La Pensée, nr. 137, 1968, p. 14.

[9] Apariția lucrării lui M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966) a determinat o polemică de răsunet în Franța, la care au participat, pe lîngă Foucault, Cl. Lévi-Strauss, J. Lacan, J. P. Sartre (vezi *O polemică răsunătoare*, în „Secolul 20", nr. 5, 1967, p.69—90). În această polemică s-a formulat clar ideea că structuralismul iese din domeniul lingvisticii, tinzînd să devină o metodologie generală a științelor umane.

[10] Analiza marxistă a structuralismului în: C. I. Gulian, *Marxism și structuralism*, Editura politică, București, 1976 (Critica operei lui M. Foucault la

Scanned with OKEN Scanner

Pe un alt plan privite, structurile de orice fel nu sînt nici izolate și nici date imuabile, ci au o geneză.

În mod justificat, semnalînd aporiile structuralismului (mai ales în varianta extremistă a lui Foucault), J. Piaget propunea un „structuralism genetic". Structuralismul autentic — preciza el — „este într-adevăr o metodă și nu o doctrină, sau, în măsura în care el devine doctrinar, el conduce la o multitudine de doctrine. Ca metodă el nu poate fi decît limitat în aplicațiile sale"[11].

Structuralismul deci este operatoriu nu ca filosofie, ci ca metodă, dar o metodă bine delimitată în aplicațiile ei[12].

3. HERMENEUTICA. H. LIPPS, H.-G. GADAMER, P. RICOEUR[1]

a. „Hermeneutica" este o denumire pentru un pluralism[2] *sui-generis* de viziuni asupra omului, creației și științei umane. Pentru început este dificil de susținut dacă „hermeneutica" este mai mult

p. 76—98). Autorul analizează principalele „structuralisme" (Cl. Lévi-Strauss, M. Foucault, L. Althusser, R. Barthes, J. Piaget, K. L. Goldmann, U. Eco, J. P. Vernant) și problema „Marxism și structuralism".

A se vedea și vol.: *Structuralisme et marxisme*, Paris, 1970; *Qu'est ce qui le structuralisme?*. Paris, 1968 (studii de O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safonov, Fr. Wahl). Acest din urmă volum conține (p. 10) și o precizare: „spunem că sub numele de structuralism se regrupează științele semnului, ale sistemelor de semne.

Dar „structuralismul lingvistic" constituie o altă temă.

[11] J. Piaget, *Structuralismul*, Editura științifică, București, 1973, p. 165—166. Structuralismul are astăzi „o situație paradoxală"; „elogiat sau respins structuralismul nu poate fi însă ocolit, întrucît exprimă tendința pronunțată a științelor contemporane spre construcția de modele formalizate și accesibile unui tratament matematic" (L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, p. 167, 168).

[12] Așa cum au dovedit-o: în sociologie structuralismul funcționalist al lui T. Parsons, în critica literară și de artă demersurile lui R. Barthes, L. Goldmann, P. Francastel, în psihanaliză — P. Lacan, în economia politică — L. Althusser.

De inedită semnifcație a devenit structuralismul epistemologic (ca metateorie structuralistă a fizicii matematice, mai ales); vezi I. Pârvu, *Teorie științifică*, p. 141—223.

[1] În atenție vor sta aici elaborările în direcția „hermeneuticii filosofice", îndeosebi în formula propusă de H.-G. Gadamer. O analiză pe larg a acesteia

Scanned with OKEN Scanner

Pe un alt plan privite, structurile de orice fel nu sînt nici izolate și nici date imuabile, ci au o geneză.

În mod justificat, semnalînd aporiile structuralismului (mai ales în varianta extremistă a lui Foucault), J. Piaget propunea un „structuralism genetic". Structuralismul autentic — preciza el — „este într-adevăr o metodă și nu o doctrină, sau, în măsura în care el devine doctrinar, el conduce la o multitudine de doctrine. Ca metodă el nu poate fi decît limitat în aplicațiile sale"[11].

Structuralismul deci este operatoriu nu ca filosofie, ci ca metodă, dar o metodă bine delimitată în aplicațiile ei[12].

3. HERMENEUTICA. H. LIPPS, H.-G. GADAMER, P. RICOEUR[1]

a. „Hermeneutica" este o denumire pentru un pluralism[2] *sui-generis* de viziuni asupra omului, creației și științei umane. Pentru început este dificil de susținut dacă „hermeneutica" este mai mult

p. 76—98). Autorul analizează principalele „structuralisme" (Cl. Lévi-Strauss, M. Foucault, L. Althusser, R. Barthes, J. Piaget, K. L. Goldmann, U. Eco, J. P. Vernant) și problema „Marxism și structuralism".

A se vedea și vol.: *Structuralisme et marxisme*, Paris, 1970; *Qu'est ce qui le structuralisme?*. Paris, 1968 (studii de O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safonov, Fr. Wahl). Acest din urmă volum conține (p. 10) și o precizare: „spunem că sub numele de structuralism se regrupează științele semnului, ale sistemelor de semne.

Dar „structuralismul lingvistic" constituie o altă temă.

[11] J. Piaget, *Structuralismul*, Editura științifică, București, 1973, p. 165—166. Structuralismul are astăzi „o situație paradoxală"; „elogiat sau respins structuralismul nu poate fi însă ocolit, întrucît exprimă tendința pronunțată a științelor contemporane spre construcția de modele formalizate și accesibile unui tratament matematic" (L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, p. 167, 168).

[12] Așa cum au dovedit-o: în sociologie structuralismul funcționalist al lui T. Parsons, în critica literară și de artă demersurile lui R. Barthes, L. Goldmann, P. Francastel, în psihanaliză — P. Lacan, în economia politică — L. Althusser.

De inedită semnifcație a devenit structuralismul epistemologic (ca metateorie structuralistă a fizicii matematice, mai ales); vezi I. Pârvu, *Teorie științifică*, p. 141—223.

[1] În atenție vor sta aici elaborările în direcția „hermeneuticii filosofice", îndeosebi în formula propusă de H.-G. Gadamer. O analiză pe larg a acesteia

Scanned with OKEN Scanner

metodă sau mai mult concepție, principalul constituindu-l faptul că, dincolo de formele ei istorice și de variantele formei contemporane, sub acest generic se desfășoară o încercare antiscientistă și antipozitivistă în metodologia științelor umane, în înțelegerea omului însuși și a lumii sale.

Menționînd „logica hermeneutică" a lui *Hans Lipps* (1880—1941)[3] „hermeneutica fenomenologică" a lui *Paul Ricoeur* (n. 1913)[4], ne

în: Al. Boboc, *Hermeneutică și dialectică.* Despre semnificația și limitele unui proiect antipozitivist în reconstrucția metodologiei științelor umane, în: vol. *Ideea de dialectică în știința și filosofia contemporană.* Editura politică, București, 1982, p. 239—269.

Din bibliografia în lb. română asupra hermeneuticii, reținem: L. Stanciu, *Hermeneutica în spiritualitatea greacă* (I—III), în *Studii de istorie a filosofiei universale,* Editura Academiei, vol. IV—VI, 1974—1979; E. Hufnagel, *Introducere în hermeneutică,* Editura Univers, București, 1981; A. Marga, *Istoria filosofiei,* Cluj-Napoca, 1981, p. 161—168.

[2] Prezentări ale formelor hermeneuticii: *Philosophische Hermeneutik* hrsg. von H.-G. Gadamer, M. G. Bohem, Suhrkamp, Fr. a Main, 1976; E. Hufnagel, *Introducere în hermeneutică,* 1981.

[3] Lucrări principale: *Cercetări de logică hermeneutică (Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik,* 1938; ed. a 3-a 1975); *Cercetări asupra fenomenologiei cunoașterii (Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis,* 1928, ed. a 2-a, 1975); *Natura umană (Die menschlische Natur,* ed. a 2-a, 1976): *Obligativitatea limbii (Die Verbindlicheit der Sprache,* ed. a 2-a, 1975); *Realitatea omului (Die Wirklichkeit des Menschen,* ed. a 2-a 1976). În editura V. Klostermann (Fr. a. Main) au apărut: Hans Lipps Werke, Bd. 1—5, cu un „Cuvînt înainte" de H.-G. Gadamer, H. Lipps a legat preocupările de logică de cele de filosofie a limbajului opunîndu-se abordării pur formale a logicii. În această idee a unei „logici hermeneutice" s-a propus, se pare, o „logică a comprehensiunii" (J. Schmucker-Hartmann: *Logik des Verstehens,* Meisenheim am Glan, 1979).

[4] *Lucrări principale: Philosophie de la Volonté* (3 vol., 1949—1953); *Le Conflit des Interprétations* (1969); *De l'Interprétation. Essay sur Freud* (1965); *La métaphore vive* (1975); *Le discurs de l'action,* în: *La Sémantique de l'action,* Édition du Seuil, Paris, 1977, p. 3—137. *Despre Ricoeur:* C. I. Gulian, *Hermeneutica lui P. Ricoeur și structuralismul* (în „Revista de filosofie", nr. 2, 1978, p. 199—206); Al. Boboc, *Fenomenologia. Deschidere și dialog,* în vol.: *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne* (din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie, Düsseldorf, 27 august—2 septembrie 1978). Caiet documentar 3/1979, p. 305—306. În continuare (p. 307—324); *Metaforă și referință* (fragment din: *La métaphore vive,* 1975); Al. Boboc, *Hermeneutică și dialectică* (în *Op. cit.,* p. 266).

Scanned with OKEN Scanner

vom opri la elaborările lui *Hans-Georg Gadamer* (n. 1900), de mare influență astăzi prin resemnificarea tradiției hermeneuticii într-o „hermeneutică filosofică".

Dezvoltarea științelor în secolul al XX-lea, îndeosebi procesul de constituire a științelor umane a determinat intensificarea preocupărilor teoretico-metodologice și, pe acest fond, încercări multiple de corectare a obișnuinței de a opera *ne varietur* cu modelul de raționalitate (de fapt „științificitate") oferit de matematici și de științele naturii și științele tehnice.

Este semnificativ, de pildă, că, în desfășurarea programului celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie, una dintre temele principale a constituit-o: *„Raționalitatea științifică* și alte *tipuri de raționalitate"*.

În formele unor reacții față de dominația „raționalității științifice", și subliniindu-se rolul acesteia în progresul creației umane contemporane, a fost pus sub semnul întrebării *scientismul* și au fost subliniate limitele raționalității științifice, caracterizată (așa cum preciza unul dintre raportorii în plen: Jean Ladrière) „printr-un proces de creștere sistematică, bazat pe proceduri de control al validității cu caracter local. Fie în cazul științelor formale, fie în cazul științelor empirice, validarea este de natură operatorie, ceea ce face ca, în ultimă analiză, caracterul «operatoriu» și cel «local» să fie cele două trăsături ale raționalității științifice"[5].

Trebuie spus însă că, dacă s-a ajuns la scientism, nu-i de vină raționalitatea științifică, ci conceperea ei exclusiv cu mijloacele matematice și fizico-matematice. De aceea, revolta împotriva unei asemenea modelări a raționalității nu trebuie suspectată de opusul acesteia, ci trebuie văzută sub semnul căutărilor pentru salvarea raționalității însăși, care nu se poate reduce la modelarea ei în scientism.

b. În acest context, hermeneutica se propune în opoziție cu scientismul (și, îndeosebi, cu absolutizarea acestuia în formele mai noi ale pozitivismului), formulînd în principiu o *„exigență filosofică"*: hermeneutica — preciza Gadamer — nu este „o metodologie oarecare a științelor spiritului, ci efortul de a înțelege ceea ce sînt cu

Cercetarea operei lui P. Ricoeur ocupă o mare pondere în preocupările teoretice contemporane, ceea ce ar impune, evident, un studiu aparte.

[5] *16. Weltkongreß für Philosophie 1978. Zusammenfassungen der Plenarsitzungen*, S. 23. Textul se află și în volumul: *Filosofia și concepțiile despre lume (din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres Mondial de Fi-*

adevărat aceste științe dincolo de propria lor conștiință metodologică și ceea ce le leagă de întreaga noastră experiență"[6]. Și mai clar: hermeneutica este „un aspect universal al filosofiei și nu numai baza metodică a așa-numitelor științe ale spiritului"; căci „siguranța pe care a oferit-o folosirea metodelor științifice nu mai este suficientă pentru garantarea adevărului"[7].

De fapt, cu lucrarea *Wahrheit und Methode* (ed. I, 1960), Gadamer a deschis o largă reacție antipozitivistă și antiscientistă, chiar antimetodologistă în gîndirea occidentală. „Îndeosebi în opoziție cu teoria științei și critica ideologică — scria el — pun încă o dată în evidență exigența filosofică cuprinzătoare a hermeneuticii"; „căci eu nu vreau să dezvolt un sistem de reguli care să descrie procedeul metodic al științelor spiritului sau chiar să-l poată călăuzi. *Propria mea exigență a fost una filosofică:* nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce se întîmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră constituie problema"[8].

În sensul lui Kant, care s-a întrebat despre „condițiile experienței noastre", Gadamer scrie: „cercetarea ce urmează pune o chestiune filosofică... pentru a ne exprima în mod kantian, întrebarea este: *cum este posibilă comprehensiunea?* Aceasta este problema care premerge oricărei atitudini comprehensive a subiectivității, chiar metodicii științelor comprehensive, normelor și regulilor aces-

losofie, 27 august—2 septembrie 1978 (Caiet documentar 3/1979, redactat de Al. Boboc, I. Florea, L. Grünberg, I. Pârvu), p. 123.

[6] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl:, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, p. XXIX.

[7] *Ibidem*, p. 514. Împotriva lui E. Betti (*Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1962), colaboratorii lui Gadamer precizează: „noua hermeneutică nu este o metodologie a științelor spiritului, care ar vrea să-și afle determinarea de-sine-stătătoare în contrast cu științele naturii... Hermeneutica de care vorbim astăzi își datorează virulența unei transformări prin filosofie"; impulsul care a condus la o „devenire hermeneutică" a filosofiei „se poate determina dincolo de granițele pozițiilor filosofice" ca o critică a conceptului de metodă din știința modernă și ca o critică a filosofiei conștiinței de sine... Această critică a consolidat concepția: Comprehensiunea este un procedeu cu mult mai cuprinzător și astfel structurat de cum l-au aproximat modelele abstracte ale uzului exact al metodelor" (G. Boehm, *Einleitung* la: *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. von H.-G. Gadamer u. G. Boehm, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, p. 11).

[8] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XIII, XVI.

Scanned with OKEN Scanner

tora"[9]. În alți termeni, sensul cercetărilor „nu-l constituie o teorie generală a interpretării . . ., ci căutarea și indicarea a *ceea ce este comun tuturor modalităților de comprehensiune*"[10].

Gadamer pune în prim plan „istoricitatea comprehensiunii" și eliberarea „de impedimentele ontologice ale conceptului de obiectivitate a științei"[11]. El făurește, în acest sens, un adevărat program: studiile hermeneutice „se leagă de *acea rezistență opusă chiar în interiorul științei moderne pretenției la universalitate a metodologiei științifice (subl. n.)*. Menirea lor este să discearnă, oriunde se întîlnește, *experiența de adevăr* care depășește domeniul supus controlului metodologiei științifice și să pună problema legitimității specifice a acestei experiențe. Căci științele spiritului se întîlnesc cu tipuri de experiență situate în afara științelor, anume: cu experiența filosofiei, cu aceea a artei și cu experiența istoriei însăși. Toate acestea sînt modalități de experiență în care un adevăr nu se lasă cunoscut și verificat prin mijloacele metodice ale științei"[12].

„Hermeneutica filosofică" se integrează „într-o mișcare filosofică a veacului nostru, orientare care a depășit orientarea unilaterală către faptul științei, care, atît pentru neokantianism cît și pentru neopozitivismul de odinioară, era ceva de la sine înțeles. Hermeneutica are însă și relevanță teoretico-științifică, atîta cît ea descoperă în interiorul științelor condițiile adevărului prin reflecția

[9] *Ibidem*, p. XVII. Încă Fr. D. E. Schleiermacher constată că: „*Hermeneutica* ca artă a comprehensiunii *(Kunst des Verstehens) nu există încă* în general, ci există numai mai multe hermeneutici speciale" (*Hermeneutik*, 1838, în vol.: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, p. 71) și anunță că: „este greu de precizat locul *hermeneuticii generale*" *(Ibidem)*. Se înțelege astfel sensul eforturilor mai recente de a delimita o teorie riguroasă a hermeneuticii de aplicările ei (Gadamer se opune însă tradiției hermeneutice a romantismului, legînd hermeneutica de condiția existenței umane în genere, nu numai de condiția creatorului de geniu).

[10] H.-G. Gadamer, *Op. cit.*, p. XIX.

[11] *Ibidem*, p. 250.

[12] *Ibidem*, p. 1—2. În ultimă instanță — preciza J. Habermas — opoziția: „teorie analitică a științei" — „hermeneutică filosofică" înseamnă opoziția Popper-Gadamer (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în: „Philosophische Rundschau", Beiheft 5, 1967, pp. 3—4).

Scanned with OKEN Scanner

hermeneutică, condiții ce nu se află în logica cercetării, ci îi preced"[13].

Într-un alt context, Gadamer preciza: „aspectul hermeneutic" nu se mărginește la „științele hermeneutice despre artă și istorie" și nici la „experiența artei ca atare"; „universalitatea problemei hermeneutice... poartă asupra întregului raționalului, adică asupra a tot ceea ce se poate face inteligibil"[14].

c. Tocmai în acest sens, Gadamer propune o „hermeneutică filosofică" și o regîndire hermeneutică a rolului și funcțiilor filosofiei, iar nu o filosofie hermeneutică, mai exact, nu ca filosofie generală (filosofia ca sistem al filosofiei, ca „filosofia întreagă", cum spunea cîndva Hegel). Ceea ce autorul celebrei *Wahrheit und Methode* numea „exigența cuprinzătoare a hermeneuticii" nu se leagă de „un sistem de reguli" nici măcar pentru „științele spiritului", cum o făcuse Dilthey. Căci întrebarea de tip criticist: „cum e posibilă comprehensiunea?" premerge chiar metodei (și metodicii) „științelor comprehensive", normelor și regulilor acestora, chiar „oricărei atitudini comprehensive a subiectivității".

[13] H.-G. Gadamer, *Op. cit.*, p. 514. Într-un *Nachwort* (la ediția a IV-a a lucrării), Gadamer mărturisește: „dacă am vrea să caracterizăm locul lucrării mele în cadrul filosofiei veacului nostru, atunci ar trebui să pornim direct de la ceea ce eu am căutat, și anume: să ofer o contribuție care să medieze între științe și filosofie și îndeosebi să dezvolt în mod productiv, în cîmpul larg al experienței științifice, atît cît am cuprins cu privirea, problemele radicale ale lui Martin Heidegger, căruia îi sînt îndatorat în mod hotărîtor" *(Ibidem).*

Așa cum s-a remarcat, Gadamer „a urmat calea heideggeriană a acelei «*Wiederholung*»: Heidegger a încercat să scoată chestiunea existenței din «uitarea existenței» în care căzuse ea în istoria gîndirii Occidentului de la Platon; Gadamer încearcă să restituie chestiunea adevărului din științele umane, care, în preocuparea lor pentru metodă, au pierdut din vedere această chestiune"; „așa cum Heidegger a fundat necesitatea „distrucției" istoriei ontologiei occidentale pentru a salva chestiunea existenței, Gadamer găsește necesară distrucția teoriei științelor umane pentru a scoate chestiunea adevărului din lanțurile exactității metodologice" (L. Hinman. *Quid Facti or quid juris? The Foundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics,* în: „Philosophy and Phenomenological Research", No 4, 1980, p. 515).

[14] H. G. Gadamer, în: *Philosophie in Selbstdarstellung,* III, hrsg. von L. J. Pongraz, F. Meiner, Hamburg, 1977, p. 83, 84.

Scanned with OKEN Scanner

Să fie cumva această curățire a spiritului de orice încărcătură teoretică un *anologon* al celebrului *„Dubito"* cartesian sau, chiar mai departe, al acelei *„docta ignorantia"* (a lui Cusanus și a altor gînditori din zorii timpurilor moderne)? Oricum, „hermeneutica filosofică" nu vrea să fie o metodă a filosofiei (și a reflecției în genere, în orice domeniu s-ar produce această reflecție), ci o „exigență filosofică cuprinzătoare", adică o pregătire, un orizont, o deschidere spre filosofare în orizontul totalității diverse a lumii și a creației, nemodelate în vreun fel (ca scientism, psihologism; ontologism etc.), a omului.

Salvarea acestuia, ieșirea din „criza omului" (esența „crizei valorilor" astăzi), și din închiderea în „obiectivismul" științific sau într-o „filosofie a cunoștinței" totodată constituie, credem, sensul mai adînc al „hermeneuticii filosofice". De aceea, aceasta se opune și „pretenției la universalitate a metodologiei științifice", și oricărei alte pretenții la universalitate (adică orice reducționism) și caută „experiența de adevăr" din toate domeniile (sau experiențele), propunîndu-și să delimiteze și metodologia științifică și orice alte procedee de acces la „experiența de adevăr" (mai exact la domeniile de ființare a acestei experiențe).

Se sugerează că noua hermeneutică vrea să descopere „condițiile adevărului în interiorul științelor", condiții ce preced „logica cercetării", adică sînt date dincolo de spațiul științificității (și al teoriei ca atare) în experiența umană obișnuită, în „lumea vie" *(Lebenswelt)*, cum ar zice orice husserlian, sau în acel *„Mit-Welt"*, *„Inder-Welt-Sein"* al lui Heidegger.

Trebuie din nou să atragem atenția asupra surselor (și continuității) fenomenologiei în hermeneutică. Gadamer însuși vorbea de *„imanența* fenomenologiei în hermeneutică"[15], iar P. Ricoeur spunea: „dincolo de simpla opoziție, există între fenomenologie și hermeneutică o apartenență mutuală... Pe de o parte, hermeneutica se edifică pe baza fenomenologiei", adică *„fenomenologia rămîne presupoziția indispensabilă a hermeneuticii"*, iar, „pe de altă parte, fenomenologia nu poate să se constituie ea însăși fără o *presupoziție hermeneutică"*, legată „chiar de acea *Auslegung* (explicitare) în punerea în operă a proiectului ei filosofic"[16]. Căci „reducția fenomenologică cere o dezvoltare hermeneutică, întrucît ea deschide către o dimensiune a sensului"; invers, hermeneutica

[15] H.-G. Gadamer, *Op. cit.*, p. XXIV.

[16] P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, în: „Phänomenologische Forschungen", 1, K. Alber, Freiburg/München, 1975, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

„nu poate deveni filosofică decît de-a lungul chestionării fenomenologice asupra sensului existenței“[17].

d. Discutînd problema „universalității hermeneuticii“ mai tîrziu (1973), Gadamer sublinia că hermeneutica nu se reduce „la o conștiință de sine idealistă și istorică“; căci „confruntarea cu moștenirea noastră istorică este totdeauna și o restituire *(Herausforderung)* critică a acesteia“; în *Adevăr și Metodă* „am căutat să descriu cum acest proces de restituire mediază vechiul prin nou și noul prin vechi, și conduce la un proces de comunicare, a cărui schemă de bază este dialogul. De aici am dedus *aspirația la universalitate a hermeneuticii*, care *nu înseamnă altceva decît că limba se află la baza a tot ceea ce face omul și societatea*“[18] *(sub. n.)*.

Într-un fel, limba devine fenomenul universal al comprehensiunii, iar ontologia ei — temeiul ultim al comprehensiunii[19].

Gadamer nu acceptă nimic „speculativ“ dincolo de acest plan (refuză spiritualismul, ca și orice idealism obiectiv substanțialist). Structura comprehensiunii se determină în mod universal ca limbă și, prin raportarea acesteia la „faptul însuși“ (cultura, istoria, tradiția), ca interpretare.

4. „NEOMARXISMUL“. E. BLOCH. „ȘCOALA DE LA FRANKFURT“: M. HORKHEIMER, TH. ADORNO, H. MARCUSE, J. HABERMAS

a. Fenomenele și realitățile noi din lumea contemporană, din mișcarea comunistă și muncitorească în speță au condus, în cursul ultimului deceniu mai ales, la o largă discuție despre marxism și „marxisme“, despre marxism și „neomarxism“. Nu puțini sînt gînditorii contemporani, uneori chiar școli întregi, care se consideră „marxiști“. Se vorbește încă mult despre „marxismul“ numitei

[17] A. Grøn, *Phénoménologie, herméneutique et historicité*, în „Revue de la Métaphysique et de Morale“, nr. 1, 1981, p. 76.

[18] H.-G. Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, în *Kleine Schriften*, IV, 1977, p. 146.

[19] Este ceea ce, cu o formulă reușită, Vatimo numea: *„il linguaggio come mediazione totale“* (G. Vatimo, *L'ontologia hermeneutica nella filosofia contemporanea*, în: H.-G. Gadamer, *Verità e Metodo*, A cura di G. Vatimo, Fratelli Fabri Editori, 1971, p. XXII).

Scanned with OKEN Scanner

„Școli de la Frankfurt“ (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, Habermas), despre „marxismul evanghelic“ „marxismul“ lui Sartre, despre o opoziție între „marxismul asiatic“ și cel ‚european“ despre marxismul din „blocul răsăritean“ etc.

De fapt, „în lumea contemporană, ca de altfel întotdeauna de-a lungul istoriei, există o intensă confruntare ideologică între forțele revoluționare și progresiste, pe de o parte, și clasele exploatatoare și cercurile reacționare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societății, ale drepturilor și libertăților maselor, ale condiției umane, ale gîndirii filosofice și creației spirituale“[1]. În acest context, este deosebit de important de subliniat „că socialismul științific nu este o doctrină închisă, dată o dată pentru totdeauna“, iar din folosirea sau nefolosirea noțiunii de marxism-leninism nu trebuie făcută „o problemă de fond a mișcării comuniste și muncitorești“[2]. Căci „esențiale sînt accentul care se pune pe conținutul științific al teoriei revoluționare ce stă la baza activității unui partid, justețea orientării politice a partidelor în lupta revoluționară, în conformitate cu principiile fundamentale ale socialismului, cu cerințele vieții“, problema fundamentală în condițiile epocii contemporane fiind „îmbogățirea continuă a socialismului științific, sporirea contribuției fiecărui partid la dezvoltarea teoriei noastre revoluționare în concordanță cu imperativele dezvoltării societății umane, ale practicii sociale“[3].

De fapt, Engels, cu modestia care-l caracterizează, mărturisea: Marx „era un geniu; noi, ceilalți, cel mult talente. Fără el teoria nu ar fi fost astăzi nici pe departe ceea ce este. De aceea ea îi poartă pe bună dreptate numele“[4].

De acest context trebuie să legăm și clarificarea următoarelor două probleme: 1) pluralismul și „pluralismul“ în marxism și 2) marxism și „neomarxism“ (în mod necesar în ghilimele).

Atunci cînd este vorba de „pluralism“ se pornește de la situația de fapt nu numai a autointitulărilor și etichetărilor, ci și a deschiderii altor sisteme de gîndire față de filosofia noastră.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat, 3 august, 1978*, Editura politică, București, 1978, p. 44.

[2] *Ibidem*, p. 39—40.

[3] *Ibidem*, p. 40—41.

[4] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, în: K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura politică, București, 1965, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

În acest sens, avem, de pildă. „marxismul" în „Școala de la Frankfurt", a cărei „teorie critică a societății" încearcă o îmbinare a tezelor lui Marx cu procedeele psihanalitice, neacceptînd însă: a) parțial concepția materialistă a istoriei și b) integral „accentul care se pune pe conținutul științific al teoriei revoluționare". Astfel, H. Marcuse vorbește de „o metamorfoză a materialismului istoric în idealism social", de „germenele idealist" pe care l-ar conține încă de la început „dialectica proprie materialismului istoric[5]. Și, ceva și mai edificator: pe un plan larg al analizelor lucide ale dificultăților reale ale „Noii stîngi", autorul consideră „că trăim într-o epocă a contrarevoluției preventive" și, ca urmare, „trecerea la socialism nu se mai află astăzi la ordinea zilei"[6]. Pe ansamblu însă, al laturii de critică socială, și al analizei problemelor omului și culturii contemporane, Marcuse, precum și ceilalți reprezentanți ai școlii amintite, rămîn reprezentanți ai forțelor progresiste, aliați ai materialismului dialectic și istoric, și, de aceea, etichetarea ca „orientare fățiș antimarxistă"[7] nu se justifică.

Alta este însă situația „marxismului evanghelic", legat în principal de activitatea revistei „Marxismus-Studien" (au apărut, din 1953 și pînă acum, 10 caiete), sub genericul *„Schriften der Evanghelischen Studiengemeinschaft"* (Scrieri ale asociației de studii a bisericii evanghelice). Dincolo de unele reale clarificări în studiul operei lui Marx, aduse de unii dintre participanții la elaborarea acestor caiete, nu pot fi trecuți cu vederea autori care susțin ideea marxismului pluralist: „ca o unitate omogenă, marxismul nu mai există; el s-a dizolvat astăzi în pluralitatea formelor eterogene ale înfăptuirii sale practice și politice"[8]. Pe fondul unei înțelegeri pluraliste a marxismului se și desfășoară proiectul unui dialog între marxiști și creștini: căci „misiunea" unei „Marxismuskommission" nu este de a reduce „discuția cu marxismul de astăzi" la o dispută „teologie-ateism", ci „de a-i face pe marxiștii și creștinii tuturor continentelor să coopereze într-o solidaritate militantă"[9].

[5] H. Marcuse, *Zeit-Messungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 27.

[6] *Ibidem*, p. 45.

[7] Vezi vol. *Soțialnaia filosofia Frankfurtskoi școlî*, Mîsli, Moskva, 1976, p. 43.

[8] *G. Rohrmoser, Stilstand der Dialektik*, în „Maxismus-Studien", Fünfte Folge, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1968, p. 492.

[9] H. E. Tödt, *Vorwort*, în: „Marxismus-Studien", Siebte Folge, 1972, p. X. Ideea unui dialog între marxiști și creștini a reapărut și la cel de-al 16-lea

Scanned with OKEN Scanner

Adăugăm la cele două exemplificări de mai sus și observația că, deși receptivi față de dialectică și istorism, de gîndirea lui Marx, gînditori ca Sartre, unii reprezentanți ai fenomenologiei (Farber, Landgrebe), ai „realismului" (Sellars), ai neoraționalismului ș.a., au rămas în cadrele orientărilor filosofice nemarxiste în care s-au format, delimitîndu-se însă de pozițiile antimarxiste.

Aceasta arată, odată mai mult, că nici receptivitatea față de gîndirea lui Marx și, cu atît mai puțin, autointitularea ca „marxism" nu rezolvă problema și menține un pluralism de concepție: mai multe „marxisme".

Este de subliniat însă că, pe fondul ideii unității teoretico-metodologice și de concepție și al unicității marxismului creator în acțiune (bazată pe faptul că este materialismul dialectic și istoric, socialismul științific), putem vorbi de un pluralism (fără ghilimele) al soluțiilor. Cu alte cuvinte, punînd accentul „pe *conținutul științific al teoriei revoluționare*", fiecare partid trebuie să-și aducă o contribuție nu numai la aplicarea acestei teorii în condiții specifice, ci și la îmbogățirea ei, la generalizarea experienței în noi configurații ideatice.

b. *„Neomarxismul" nu este deci un nou marxism,* mai clar spus *nu constituie o înnoire a gîndirii lui Marx,* ci este legat în principal de poziția unor școli receptive față de această gîndire, dar care rămîn, totuși, în cîmpul filosofiei nemarxiste. „Neomarxismul", o noțiune cu o valabilitate destul de relativă, supraliciteză opera de tinerețe a lui Marx (îndeosebi teoria înstrăinării) și se opune: formal marxism-leninismului, în fond, materialismului dialectic și istoric, socialismului științific.

Așa cum arată, de pildă, unele lucrări asupra „neomarxismului", acesta se caracterizează în principal prin „refuzul determinării cauzale"[10]. Și mai mari dificultăți ridică ideea că cea mai semnifi-

Congres Mondial de Filosofie (Düsseldorf, 27.VIII—2.IX.1979), susținută fiind de „Paulus-Gessellschaft" și „Society for the Philosophical Study of Marxism", baza dialogului constituind-o problemele păcii și ale colaborării și cele general umanitare.

[10] Andreas von Weiss, *Neomarxismus,* Freiburg/München, Karl Alber, 1970, p. 51. În măsura în care autorul încadrează, alături de Korsch, Bloch, Sartre și pe G. Lukács, el greșește, credem, în mod fundamental, căci opera lui Lukács rămîne caracteristică pentru configurația marxismului contemporan.

Într-un alt context, neînțelegerea a ceea ce este „neomarxismul" este și mai evidentă: „Neomarxismul se poate defini ca ultim stadiu al marxismu-

Scanned with OKEN Scanner

cativă pentru „renașterea gîndirii marxiste în deceniile șase și șapte" ar fi „Școala de la Frankfurt"[11]. Chiar unii comentatori nemarxiști au observat însă că reprezentanții „teoriei critice" se află „în opoziție față de Marx și de socialismul ortodox", întrucît pleacă de la ideea că „proletariatul (la Marx — subiect al revoluției) ar fi «integrat în sistem» și „nu ar fi posibil un interes nemijlocit al muncitorului pentru o răsturnare prin violență"[12].

Este de remarcat astfel că sub denumirea de „neomarxism" sînt cuprinși gînditori foarte diferiți ca orientare filosofică și politică: G. Lukács; K. Korsch; E. Bloch; J. P. Sartre; L. Kolakovski; L. Althusser; M. Merleau-Ponty și, bineînțeles; „școala de la Frankfurt". Se amestecă aci marxiști ca atare (Lukács, Althusser) cu gînditori (M. Merleau-Ponty, de pildă) care au criticat marxismul, unii dintre ei (Bloch, Sartre) însă receptînd într-o manieră specifică aparatul conceptual elaborat de Marx, apropiindu-se cu interes de opera acestuia.

Semnificativă este, în sensul arătat, poziția lui Ernst Bloch (1885—1977)[13], care, cu toate criticile (destul de nenuanțate!) ce i s-au adus (între 1953—1961, îndeosebi), rămîne un promotor al ideilor umanismului, opus orientărilor nihiliste și pesimiste ale epocii,

lui, adică mișcarea totodată intelectuală și politică ce se reclamă la Marx... mă voi limita la cîteva aspecte ale fenomenului, în particular la tentativele de reconstrucție legate de numele lui Sartre și Habermas. Voi încerca să demonstrez că, odată cu acești doi gînditori marxismul intră într-o nouă *fază*" (T. Rockmore, *Sur le Néomarxisme.* Sartre et Habermas, „Les Études philosophiques", 2, 1980, p. 183).

[11] Julius I. Löwenstein, *Marx contra Marxismus,* J.B.C. Mohr, Tübingen, 1976, p. 209.

[12] H. Janson, *Widerspruch und Konsequenz in der Theorie-Praxis der „Neuen Linken"* în vol. *„Bewußt sein"*. G. Funke zu eigen", Bonn, Bouvier, 1975, p. 202.

[13] Lucrări principale: *Thomas Münzer ca teolog al revoluției (Thomas Münzer als Theolog der Revolution,* 1921); *Spiritul utopiei (Geist der Utopie,* 1923); *Principiul Speranță (Das Prinzip Hoffnung,* 3 vol., 1938—47, revăzut în 1953 și 1959); *Subiect-Obiect. Clarificări asupra lui Hegel (Subjekt-Obiekt. Erläuterungen zu Hegel,* 1949, dezvoltată în 1962); *Introducerea de la Tübingen în filosofie (Tübinger Einleitung in die Philosophie,* 1963); *Ateismul în creștinism (Atheismus in Christentum,* 1968); *Experimentum mundi* (1975). *Gesamtausgabe,* 16 vol., Suhrkamp, Fr. a. M., 1977, 7 850 p. Cu începere din 1979 au loc la Tübingen, la începutul semestrului de iarnă: „Zilele Bloch".

Scanned with OKEN Scanner

prin a sa *docta spes* („speranța transfigurată atît negativ cît și pozitiv")[14]. „Este important — scria Bloch — să învățăm să sperăm. Munca ei (a speranței) nu cunoaște resemnarea, este îndrăgostită de reușită, nu de eșec. Suprapusă fricii, speranța nu este nici pasivă ca aceasta, nici claustrată într-un neant. Afectul speranței pășește din interior spre exterior, dăruiește oamenilor amploare, nu-i închistează: ea nu știe niciodată îndeajuns ce-i face pe oameni să năzuiască în sinea lor, care le sînt aliați în afară. Efortul acestui afect reclamă oameni care se avîntă activ în ceea ce este în devenirea din care ei înșiși fac parte... Efortul împotriva angoasei vieții și a manevrelor fricii se îndreaptă împotriva celor care le răspîndesc pe acestea, fiind un efort în mare parte ușor de identificat, căutînd în omenire ceea ce ajută omenirea, ceea ce este de găsit"[15].

Este de reținut că și alții gînditori legați de „neomarxism" și-au exprimat încrederea în valabilitatea teoriei lui Marx. „Marxismul — scrie Sartre — rămîne filosofia timpului nostru și nu poate fi încă depășită, deoarece situațiile care l-au generat nu sînt depășite"[16].

Cu toate încercările sale de a propune o „teorie a ansamblurilor practice", în fond, o aclimatizare a teoriei lui Marx despre *Praxis* în contextul existențialismului, Sartre nu poate fi considerat însă marxist. Ultima sa lucrare de amploare nu face decît să încerce o unire a lui Marx cu Freud, a istorismului cu procedeele psihanalitice, ceea ce-l conduce la observații deosebit de interesante pentru antropologie și etică, dar nu la marxism. Căci el nu se solidarizează cu dialectica materialistă, ci rămîne în căutarea unei „metode adecvate" pentru a răspunde la întrebarea „ce putem ști azi despre un

[14] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung, Band* 1 (1954), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 5.

[15] *Ibidem*, p. 1. Așa cum arată mai departe (Bd. 3, 1974, p. 1 628). „Principiul-Speranță", deși metaforic și dezicîndu-se de ideea determinării cauzale, glorifică, pe urmele lui Marx, efortul, munca: *„adevărata geneză nu se află la început, ci la sfîrșit*, și ea începe să se petreacă doar dacă societatea și existența umană *(Dasein)* devin în mod radical, adică se schimbă din temelii. Rădăcina istoriei este însă omul care muncește, creează". Într-un *Curriculum vitae* (în „Philosophie in Selbstdarstellungen", hrsg. von L. J. Pongratz, Bd. I. F. Meiner, Hamburg, 1975, pp. 2—3), Bloch scria: „problema muncii înseamnă *docta spes*, adică speranța transfigurată atît pozitiv cît și negativ"; „lumea ca problemă, înseamnă în fond lumea ca experiment".

[16] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, Paris, Gallimard, 1960, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

om?"; numai „prin studierea unui caz concret", adică totalizînd „informațiile pe care le avem despre el"[17].

Într-un alt context, trebuie precizat aci că, nici încercările recente ale susținătorilor unui dialog marxism-creștinism, apreciabile pentru interesul ce-l poartă problemelor omului contemporan, nu pot conduce la rezultate mai bune. Dată fiind opoziția radicală de concepție dintre marxism și un spiritualism creștin, încercările de la Congresul de la Düsseldorf ale cunoscutei „Paulus-Gesellschaft", autointitulată „independentă bisericește", de a găsi „potențialul revoluționar" comun în marxism și creștinism[18] sînt de la început sortite eșecului.

Ideea „neomarxismului" a apărut și s-a dezvoltat astfel pe trei direcții principale: a) de receptare a gîndirii lui Marx în contextul altor orientări teoretico-filosofice deschise către ideile progresului, ale dialecticii și umanismului; b) de raportare critică a unor orientări spiritualiste la Marx, dar mai ales la realitățile socialismului (evident, această raportare fuzionează parțial cu orientările antimarxiste); c) de încercare de recuperare a lui Marx în direcția intereselor materiale și morale ale societății capitaliste contemporane. Semnificativă a fost în acest din urmă sens referirea lui Walter Scheel (fostul președinte al R.F.G.), în alocuțiunea sa în deschiderea Congresului al 16-lea mondial de filosofie de la Düsseldorf. „Ideile lui Marx — scria Walter Scheel — determină astăzi viața a miliarde de oameni, nu numai în țările socialiste de altfel... De ce trebuie să părăsim un asemenea german perspicace cu totul și să-l lăsăm marxiștilor?... Prin ce a ajuns Marx la această acțiune asupra lumii? Răspunsul meu este: el a pus în centrul gîndirii problema cea mai arzătoare a timpului său, anume problema socială, și aceasta este și astăzi încă pentru sute de milioane de oameni problema cea mai arzătoare. Punctul meu de vedere personal, cel al unui politician, este: cel puțin atîta timp cît vor fi de rezolvat probleme sociale pe lume, acestea vor fi redate prin marxism[19].

[17] J. P. Sartre, *L'Idiote de la famille*, I, Paris, Gallimard, 1971, p. 7.

[18] Vezi „Rheinische Post". Nr. 201, 30 august 1978. Încercarea unor teologi, ca: Erich Kellner (R.F.G.), Albert Rasker (Olanda), Jules Girardi (Italia) la cel de-al 16-lea Congres Mondial de Filosofie s-a mai îndreptat și în direcția căutării unor „valori fundamentale și scopuri supraordonate ideologiilor în conflict". Și aceasta „pentru viitorul omului".

[19] *Grußansprache des Bundespräsident*, in „Kongreß-Zeitung", 27 august, 1978, p. 2.

Scanned with OKEN Scanner

Cu toate ambiguitățile ei, această raportare la Marx este și un elogiu, pe care conștiința filosofică actuală nu poate să nu-l remarce. De fapt, grăitoare pentru recunoașterea influenței gîndirii lui Marx au fost, la Düsseldorf, și alte intervenții[20].

Influența și acțiunea gîndirii lui Marx în lumea contemporană, din ce în ce mai mult recunoscute, face astfel cu atît mai mult necesară înțelegerea corectă a esenței și funcțiilor concepției revoluționare despre lume, delimitarea ei de „neomarxism" (și, în genere, de numitele „marxisme") și, ceea ce este cel mai important, ancorarea ei în practica social-istorică revoluționară. Căci, așa cum sublinia secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „problema fundamentală în condițiile epocii contemporane, caracterizată prin dezvoltarea vertiginioasă a forțelor de producție, prin cea mai amplă revoluție tehnico-științifică, printr-un uriaș avînt al cunoașterii umane, este îmbogățirea continuă a socialismului științific, sporirea contribuției fiecărui partid la dezvoltarea teoriei noastre revoluționare în concordanță cu imperativele dezvoltării societății umane, ale practicii sociale"[21].

c. Forma cea mai semnificativă a „neomarxismului" rămîne „Școala de la Frankfurt"[22], reprezentată în principal de: Theodor

[20] Cele mai semnificative ne-au părut: discuția lui H. J. Sandkühler (R.F.G.), care a subliniat nevoia unei filosofii de calitate prin citarea cunoscutei teze a 11-a din „Teze despre Feuerbach", considerînd că „filosofia astăzi nu poate sta deoparte", izolată de viață (*Der Prozeß der Philosophie*, în „Deutsche Volkszeitung", Nr. 34, 24 august 1978, p. 18); Ideea a fost susținută și de președintele Congresului, Alwin Diemer (R.F.G.), în expunerea sa de încheiere a lucrărilor, intitulată semnificativ: *Filosofia și situația actuală a lumii* (în „Kongreß-Zeitung", 2 Septembrie 1978, p. 3—4). Așa cum s-a precizat, „în actuala etapă a procesului istoric trăim ora filosofiei; valorile filosofice au devenit valori etalon ale timpului nostru... Aceasta a fost, credem, una din concluziile cele mai importante care se desprind pe marginea dezbaterilor ultimului Congres mondial de filosofie" (I. Tudosescu, *Evoluție și dialog în filosofia contemporană*, Editura politică, București, 1980, p. 94).

[21] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat*, *op. cit.*, p. 40—41.

[22] Asupra acestei teme și asupra principalilor reprezentanți în parte există astăzi o imensă literatură. Selectiv și sumar din aceasta aflăm în volumul: *Tendințe și orientări în filosofia contemporană: Școala de la Frankfurt*. Caiet documentar 2/1978, ed. de Academia „Ștefan Gheorghiu" — Universitatea București, coord. Al. Boboc și I. Florea, p. 329—358. Bibliografia a fost al-

Scanned with OKEN Scanner

W. Adorno (1903—1969); Mark Horkheimer (1895—1979); Herbert Marcuse (1898—1979); Erich Fromm (1900—1980); Walter Benjamin (1892—1940); Jurgen Habermas (n. 1929), A. Schmidt (1931)[23].

Așa cum o arată elaborările principale, îndeosebi ale lui Horkheimer, Marcuse și Habermas, „teoria critică a societății", principala elaborare teoretică a acestei forme de „neomarxism", încearcă o asimilare a aparatului conceptual al doctrinei lui Marx pentru nevoile criticii „Societății de consum" contemporane. În acest context, autorii menționați au conturat o deschidere spre afirmarea unor idealuri optimiste și umaniste, opunîndu-se ideologiilor de dreapta și dezvăluind cu pronunțat simț analitic consecințele pe plan spiritual și moral ale „pierderii omului printre lucruri", ale înstrăinării umane. „După convingerea fondatorilor ei" — preciza

cătuită de Lucreția Văcar, și cuprinde materiale existente în principalele noastre biblioteci.

Din ceea ce a intervenit între timp menționăm cîteva titluri de lucrări de interes pentru informarea în temă: H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, Editura politică, București, 1977; *Noveișie teceniia i problemî filosofii v. F. R. G.*, „Nauka", Moskva, 1978, p. 212—337; A. Marga, *Herbert Marcuse.* Studiu critic, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980; L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura politică, București, p. 276—318; Dimensiunea estetică. Pentru o critică a esteticii marxiste (despre: H. Marcuse, *La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste*, Paris, 1979), în: Lucrări social-politice. *Sinteze, recenzii, prezentări, Caiet documentar* 13/1981, p. 20—25; N. Frigioiu, (redactor): *Școli, teorii, curente (freudo-marxismul); Interdisciplinaritate și hermeneutică în științele sociale—sinteze introductive și texte*, însoțite de bibliografie, traduse de N. Frigioiu, în: *Lucrări de filosofie și sociologie*, Buletin informativ, Academia „Ștefan Gheorghiu", Nr. 2 (1981, p. 91—185). Semnalăm, de asemenea, volumul *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart IV, Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen*, 1981, p. 106—266, studii despre Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, însoțite de bibliografie la zi.

Titlurile lucrărilor principale ale autorilor amintiți se află, în contextul unor comentarii marxiste, în volumele: „Școala de la Frankfurt" (1978) și „Lucrări de filosofie și sociologie", BI, nr. 2/1981, semnalate mai înainte.

[23] Punînd în atenție bibliografia în limba română semnalată în nota 22, menționăm că nu intenționăm aci un studiu analitic, ci numai o scurtă caracterizare. Mai pe larg: Al. Boboc, *Școala de la Frankfurt și gîndirea contemporană*, în vol.: *Tendințe în filosofia contemporană: Școala de la Frankfurt*, Caiet documentar 2/1978, p. I—XIV.

Scanned with OKEN Scanner

Marcuse — teoria critică a societății „este o teorie economică, nu un sistem filosofic; cele două finalități majore ale acestei teorii sînt: grija pentru fericirea oamenilor și convingerea că aceasta se poate dobîndi numai printr-o schimbare a relațiilor materiale ale existenței umane“[24].

Este adevărat, Marcuse mai mult contestă, nu oferă soluții radicale, bazîndu-se pe teza: „celei mai înalte trepte a dezvoltării capitaliste îi corespunde, cel puțin în țările avansate, un nivel scăzut al potențialului revoluționar“[25]. Marcuse și, pe un alt plan, Fromm, analizează contextul social al „eliberării“ mai mult din punct de vedere psihanalitic, manifestînd însă încredere în individ. Astfel, Fromm scria: „decizia îi revine omului... Ea se bazează pe curajul de a fi el însuși și pentru el însuși“[26].

În ceea ce privește problematica teoretică-filosofică propriu-zisă, reținem atenția elaborările lui Adorno și Habermas, legate îndeosebi de proiectul unei „logici a științelor sociale“, de celebra „controversă în jurul pozitivismului“. Așa cum scria Adorno, controversa asupra „sociologiei pozitiviste“ era în fond „controversa în jurul dialecticii“[27]. Așa cum argumenta Habermas, trecerea la dialectică

[24] H. Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie,* în: *Kultur und Gesellschaft,* I, Suhrkamp, Fr. a. Main, 1965, p. 103. Mai mult, „formarea noii societăți nu mai poate fi obiect al unei anumite teorii, ci opera liberă a indivizilor eliberați“ *(Ibidem).* Acest studiu din 1937 conturează deja teoria protestatară de mai tîrziu: *Omul unidimensional* (1964); *Eseu despre eliberare* (1967) și altele. În *Omul unidimensional,* Marcuse elaborează conceptul de „unidimensionalitate“, într-un fel, expresia concentrată a alienării, și totodată ideea că „libertatea este temeiul ordinii viitoare a societății. Nu există nici un studiu al lui Marcuse în care acest principiu să nu fie afirmat într-o anumită formă“ (H. Johnson, *Herbert Marcuse. Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik,* 2. Aufl., Bouvier, Bonn, 1974, p. 200).

Pe larg despre opera lui Marcuse în: A. Marga, *Herbert Marcuse. Studiu critic,* Cluj, 1980.

[25] H. Marcuse, *Kontrarevolution und Revolte,* Suhrkamp, Fr. a. Main, 1973, p. 11.

[26] E. Fromm, *L'homme par lui-même.* Les Éditions Sociales, Paris, 1967, p. 189.

[27] Th. W. Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie: Einleitung,* hrsg. von H. Maus u. Fürsttenberg, Luchterhand, Darmstadt u. Neuwied, 1972, p. 7, 21. Așa cum s-a precizat, „tezelor lui Popper cu privire la imaturitatea sociologiei ca știință, inevitabilitatea empirismului, necesitatea ralierii la metodologia științelor naturii, Adorno le-a opus o cri-

este necesară, fără ea nu se pot înțelege problemele cunoașterii sociale; e vorba de o formă a dialecticii care nu acceptă „cultul rațiunii totale“[28].

Dincolo de „dialectica negativă“, Habermas propune, în polemică cu pozitivismul și cu hermeneutica, o regîndire a istorismului lui Marx. „Teoria — scria Habermas — cuprinde o dublă relație între teorie și practică: ea cercetează, pe de o parte, complexul istoric al unei stări de interese, căreia și teoria îi aparține prin permanența actului cunoașterii, iar, pe de altă parte, complexul istoric de acționare, pe care teoria însăși poate să-l influențeze“[29].

Sesizînd dificultățile „teoriei critice“, Habermas a pus în atenție, sub necontestata influență a tezelor lui Marx, interacțiunea dintre cunoaștere și practică: o „critică a cunoașterii“ nu mai poate fi o discuție în jurul unor „chestiuni de metodă“, ci o „discuție politică orientată asupra practicii“[30].

Prin preocupările de regîndire a unității dintre dimensiunea istorică și cea concret empirică a cercetării, Habermas, cel mai tipic pentru evoluția mai recentă a „teoriei critice, trece, de fapt, dincolo de cadrele teoriei critice. În polemica în jurul „logicii științelor sociale“, el susține, dacă nu un punct de vedere dialectic, elaborat teoretic, cel puțin spiritul dialectic ce se originează la Marx și Hegel.

tică adîncită, nutrită de convingerea că, asceza în fața teoriei, ascunsă sub aceste teze, trădează o luare de poziție ideologică conservatoare“ (A. Marga, *Istoria filosofiei*, Cluj, 1981, p. 148).

[28] J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, în vol.:*Der Positivismusstreit*, p. 155 urm. Este oarecum ceea ce Adorno numea „dialectica negativă“, orientată analitic (împotriva lui Hegel și Marx), bazată pe „paradoxurile“ propuse de Kierkegaard. O concretizare a „dialecticii negative“ o constituie analiza înstrăinării prin prisma tezei că, înstrăinarea este „izvorul negativului, al distrugerii“, aflîndu-se cauza în „autoînstrăinarea omului“ (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, *Suhrkamp*, Fr. A. Main, 1966, p. 272, 329).

[29] J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 3. Aufl., Suhrkamp, 1974, p. 10. Autorul își propune un „studiu istoric preliminar la o cercetare a raporturilor dintre teorie și practică și științele sociale“ (*Ibidem*, p. 8). Așa cum s-a precizat, Habermas sublinia două dimensiuni „ale dialecticii teorie-practică“, și anume: cea istorică și cea social-științifică empirică (W. Ch. Zimmerli, *Jürgen Habermas*, în: *Grundprobleme*, IV, p. 228).

[30] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1973, p. 59 urm.

Scanned with OKEN Scanner

5. CONSIDERAȚII FINALE

Ceea ce caracterizează orientările din prezentul capitol, cu toată eterogenitatea demersurilor teoretico-metodologice și a soluțiilor, este preocuparea constantă pentru o reconstrucție metodologico-filosofică bazată pe regîndirea unității dintre sistematic constructiv și istoric. Nici „neoraționalismului", cel mai mult expus la cantonarea într-o paradigmă fixată prin supralicitarea unui anumit domeniu (matematica la Gonseth, psihologia la Piaget, de pildă) nu îi este proprie rămînerea la un singur tip de experiență. Căci experiența științifică este pentru acest gînditor experiența mai multor științe, este o recunoaștere a pluralității experienței și refuzul rămînerii în matca științificității modelată matematico-fizic (așa cum este în pozitivismul contemporan).

Într-un fel, obsesia totalității, care este destul de specifică spiritului dialectic, domină (în toate formele „orientărilor" menționate) obsesia transcendentului: se caută „deschiderea la experiență", unitatea teoriei și a creației (Bachelard), unitatea dintre structură și sistem (respectiv, în hermeneutică, „cercul"), unitatea teoriei și a practicii. De aceea, elementul de convergență cu dialectica și istorismul domină elementele de divergență. Aceasta nu justifică însă unele tendințe de a se reconstrui neapărat propria teorie fie „epistemologic genetic", fie structuralist, fie hermeneutic, fie psihanalitic.

Nu este lipsit de importanță să precizăm că ceea ce am numit „alte orientări și tendințe" nu sînt neapărat cele mai noi. Ele sînt contemporane cu formele celorlalte orientări, mai bine structurate în curente filosofice. Trebuie să luăm în considerare datele reale ale elaborării și parțialei acțiuni a acestor „altor" și nu perioada în care noi am ajuns la cunoașterea lor! Există, e adevărat, o contemporaneitate filosofică, așa cum spunea Marx cîndva, care nu coincide cu cea istorică. Dar această stare, deși reală, nu este decît printr-o contingență istorică și normală.

O abordare modernă, ea însăși dialectică, în spiritul istorismului, ne obligă astăzi să recunoaștem neintrarea acestor „alte" în „curente" similare cu cele devenite oarecum clasice nu pentru că ar fi „mai noi", ci pentru că: a) gradul de cunoaștere și aprofundare în studiul lor este, în multe privințe, destul de redus; b) prin însăși conformația lor teoretică, unele „altele" pot fi încă recuperate într-o direcție interpretativă ce nu le închide în vreun „ism", nu le reduce la unica configurație a unei soluții.

Dar aceasta o va arăta viitorul, deoarece, așa cum spunea Leibniz cîndva, *„le présent y est gros de l'avenir"* (*La Monadologie*, 22).

Scanned with OKEN Scanner

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE

MARX ȘI MARXISMUL ÎN GÎNDIREA CONTEMPORANĂ

1. Concepția revoluționară despre lume, materialismul dialectic și istoric s-a constituit și s-a dezvoltat într-o polemică susținută cu alte sisteme de gîndire, în dialogul modern al filosofiilor și prin analiza și generalizarea noilor experiențe social-politice și științifice. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, marxismul „ține seama de tot ceea ce a făurit mai valoros inteligența umană; căci el însuși s-a făurit și dezvoltat prin însumarea și generalizarea teoretică a celor mai mari descoperiri ale științei, ale gîndirii sociale, ale practicii revoluționare"[1].

Este de altfel *în spiritul marxismului* ca el să se dezvolte permanent, să țină seama de particularitățile dezvoltării economico-sociale, de condițiile istorice a căror diversitate concretă dă un nou statut și o nouă înfățișare adevărurilor universal-valabile ale teoriei revoluționare. Așa cum preciza Lenin odinioară, „pentru noi teoria lui Marx nu reprezintă cîtuși de puțin ceva încheiat și intangibil; dimpotrivă, sîntem convinși că ea a pus numai piatra unghiulară a acelei științe pe care socialiștii trebuie s-o dezvolte mai departe în toate direcțiile dacă nu vor să rămînă în urma vieții"[2].

Marx și Engels, creatorii materialismului dialectic și istoric, ai socialismului științific, precum și Lenin după aceea s-au bazat ei înșiși pe un anumit nivel al științei și practicii și, ca urmare, prin forța lucrurilor, teoria elaborată de ei trebuie să rămînă deschisă, receptivă la înnoiri în funcție de noi condiții istorice, de noi imperative ale existenței sociale și umane. Așa cum preciza secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „teza

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin*, Editura politică, București, 1970, p. 37.

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 4. Editura politică, București, 1964, p. 177—178.

elaborată încă de Marx și Lenin după care trecerea spre socialism a popoarelor va avea loc într-o mare diversitate de condiții și va duce la noi forme și practici își păstrează actualitatea, este pe deplin confirmată de viață. Evident, trecerea spre socialism într-o serie de țări capitaliste dezvoltate și în țările în curs de dezvoltare se va desfășura în forme diferite. Aceasta va îmbogăți tezaurul teoriei și practicii revoluționare. Dacă am folosi formularea «socialism real» pentru țara noastră, s-ar putea întîmpla ca unii tovarăși să tragă concluzia că absolutizăm forma noastră de construcție socialistă, o considerăm ca singura valabilă și negăm, într-o formă sau alta, realismul altor căi și forme de construcție socialistă. Or, noi considerăm că orice formă de construcție socialistă care se înfăptuiește într-o țară este reală și corespunde necesităților istorice"[3].

În esență deci, viața istorică, practica secolului nostru a determinat părăsirea tezei „unității de monolit a marxism-leninismului", a unei unități închise, definitive, care exclude mobilitatea și diversitatea, venind în contradicție cu însuși spiritul creator al concepției revoluționare despre lume. Așa cum s-a observat, „gîndirea marxistă este unitară prin spiritul său, cît și prin idealul pentru care militează... Diversitatea ei este, de asemenea, o necesitate impusă de faptul că aceleași principii generale de cercetare și analiză, același spirit sînt aplicate de oameni și forțe politice diferite în condiții diferite"[4].

În alți termeni, în perspectiva dialecticii unității și diversității în gîndirea marxistă contemporană, „dezvoltarea creatoare" nu se reduce (sau nu ar trebui să se reducă) la simpla aplicare în noi condiții a adevărurilor universale ale marxism-leninismului, ci trebuie să se realizeze ca o îmbogățire a teoriei însăși, prin generalizarea experiențelor (inclusiv a noilor experiențe) în noi configurații conceptuale, în noi puneri de probleme, în noi soluții și prospectări de orizonturi. Este de reținut însă că refuzul înțelegerii dogmatice a unității în marxismul contemporan nu poate în nici un chip să justifice supralicitarea diversității și, cu atît mai puțin, prezentarea „neomarxismului" ca „adevăratul marxism". Căci „neomarxismul" nu este „un nou marxism", nu constituie „o înnoire a gîndirii lui Marx, ci este legat în principal de poziția unor școli receptive față

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, Editura politică, București, 1982, p. X.

[4] Gh. Al. Cazan, *Unitate și diversitate în gîndirea marxistă contemporană*, în: „Era socialistă", nr. 24, 1980, p. 28.

de această gîndire, dar care rămîn, totuși, în cîmpul filosofiei nemarxiste“[5].

2. Pe fondul dialecticii unității și diversității în marxismul contemporan și, implicit, al ideii *marxismului creator în acțiune,* atragem atenția, în cele ce urmează, asupra unor particularități ale dezvoltării concepției revoluționare, despre lume. În principal, vom căuta să răspundem la două întrebări, complementare, într-un fel: (1) în ce constă esența „disputei în jurul marxismului“ și 2) „revizionismul“ este revizionism ca atare, adică un fenomen real în mișcarea marxistă actuală?

Este semnificativ că, la începutul deceniului al șaptelea, se declanșează și se desfășoară cîteva mari „dispute“ în gîndirea contemporană: „disputa asupra pozitivismului“, „disputa în jurul hermeneuticii“ și „disputa în jurul marxismului“. De remarcat că Adorno și apoi Habermas au sesizat fondul controversei dintre pozitivismul lui K. R. Popper[6] și „teoria critică a societății“ (teoria „Școlii de la Frankfurt“): „controversa“ asupra „sociologiei pozitiviste“ este „controversa fățișă în jurul dialecticii“[7]. Așa cum preciza Habermas, „disputa în jurul marxismului“ (*„der Streit um den Marxismus“*) trebuie legată de „istoria internă a Occidentului“, pe terenul căreia s-a argumentat „că radicala critică a cunoașterii este posibilă numai ca teorie socială“; „această idee este implicată în teoria lui Marx asupra societății“[8].

Contextul sus-menționatelor „controverse“ este grăitor pentru ponderea nouă pe care a căpătat-o, în reconstrucția teoriei, dialectica și modelul teoriei sociale elaborat de Marx. Nu exagerăm în nici un fel, credem, dacă subliniem ideea valorii exemplare a dezvoltărilor constructive în cîmpul marxismului, dezvoltări care să treacă dincolo de o lectură temeinică a textelor lui Marx, Engels și Lenin și, bineînțeles, de evaluarea noilor experiențe ale mișcării comuniste și muncitorești. De pildă, generalizarea noilor experiențe, dar, mai pre-

[5] Al. Boboc, *Marxism și „neomarxism“ în gîndirea contemporană,* în „Analele Universității București, Seria Filosofie“, 1979, p. 67.

[6] Menționăm că „disputa“ a început în 1961, la Tübingen, cu prilejul „Congresului de lucru“ al „Societății germane de sociologie“, la care K. Popper a prezentat referatul: *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* iar Adorno un coreferat pe aceeași temă.

[7] Th. W. Adorno, *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* 3. Aufl., Luchterhand, Darmstadt u. Neuwied, 1974, p. 7, 21.

[8] J. Habermas, *Theorie und Praxis* (1963), Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1974, p. 404; *Erkenntnis und Interesse* (1968), Suhrkamp, 1973, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

sus de toate, reflecția profundă asupra realităților interne constituie temeiul tezei de o mare semnificație teoretică și practică, după care: *„înlocuirea noțiunii de dictatură a proletariatului cu noțiunea de democrație muncitorească sau de stat al democrației muncitorești“*[9]. (*subl. n.*) pune în evidență nu doar sensul căii pe mai departe în construcția socialismului, ci și modalitatea concretă a conducerii și înfăptuirii acestei construcții.

În fond, „controversa în jurul marxismului“ este controversa în jurul uneia dintre realizările valorice durabile ale culturii umane și aceasta nu ar trebui decît să sporească interesul pentru *dezvoltarea creatoare* a teoriei lui Marx. Ca urmare a persistenței unor mentalități legate de absolutizarea unității[10], de fapt, de o anumită înțelegere, social-istoric condiționată, a unității marxismului, se practică încă monolitismul, se discută încă despre „marxismul ortodox“, „socialismul real“ etc.

3. De fapt, „ce este marxismul ortodox?“ se întreba (încă în 1919) G. Lukács. „Marxismul ortodox — scria el — nu înseamnă o recunoaștere necritică a rezultatelor cercetării lui Marx“; „ortodoxia în chestiunea marxismului privește aproape exclusiv metoda“, care este „dialectica materialistă“, este o dialectică revoluționară“[11]. Desigur, deși rămîne discutabilă teza că „ortodoxia“ ar privi în principal metoda, importantă este deschiderea la care îndeamnă Lukács, sublinierea necesității unei evaluări cu perspectivă a rezultatelor analizei întreprinse de Marx.

Problema „ortodoxiei“ și neoortodoxiei în marxismul secolului al XX-lea a luat, încă de timpuriu, forma: „marxism și revizionism“. Se știe că, încă Lenin, în perioada elaborării bazelor ideologice ale

[9] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul al II-lea al consiliilor oamenilor muncii, 24 iunie 1981.* Editura politică, București, 1981, p. 59.

[10] Așa cum s-a precizat, evoluția ideologiei marxiste „nu a fost ferită însă de anumite deformări, datorate unor manifestări dogmatice de rupere a teoriei noastre revoluționare de procesul real al dezvoltării vieții sociale, de tendințe de absolutizare a momentului ideologic și de neglijare a celui teoretic, științific și cultural, valoric în conceperea gîndirii sociale și filosofice marxiste. În fond, dogmatismul reprezintă o deformare a marxismului, a spiritului său profund dialectic, științific, critic și revoluționar, o formă de înstrăinare ideologică (I. Florea, *Filosofie și ideologie*, în: „Revista de filosofie“, mai—iunie 1982, p. 237).

[11] G. Lukács, *Was ist orthodoxer Marxismus (1919)*, în: *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien zur marxistische Dialektik*, Luchterhannd, Darmstadt u. Neuwied, 1975, p. 58, 59.

Scanned with OKEN Scanner

partidului comunist, în polemica deschisă cu ideologia burgheză a discutat această problemă, punînd-o în coordonatele unei rezolvări ce rămîne o lecție de realism și de conștiință critică pentru mișcarea comunistă contemporană.

Revizioniștii — preciza Lenin — respingeau materialismul și dialectica, propuneau „modificarea" teoriei valorii și, mai ales, pe tărîmul politicii încercau „să revizuiască baza marxismului, adică teoria luptei de clasă[12]. Punînd problema „marxism și revizionism", Lenin avea astfel în vedere poziții ideologice care încalcă principiul ireductibilității ideologiilor, eclectismul devenind nota dominantă și în planul bazelor teoretico-filosofice (părăsirea materialismului dialectic și istoric și ancorarea în idealism) și, mai ales, a programului de acțiune (care își pierde caracterul revoluționar).

În alți termeni, revizionismul se afirma ca o părăsire a ideologiei revoluționare a clasei muncitoare și, implicit, a principiilor doctrinei lui Marx.

4. Modul în care se pune problema revizionismului astăzi, pe alocuri, în mișcarea marxistă, respectă aceste exigențe ale analizei desfășurate de Lenin? Studiind „bazele reale ale filosofiei burgheze", de pildă, R. Steigerwald scrie: „prin revizionism înțeleg tendințele ideologice și politice ale revizuirii și criticii lui Marx—Engels—Lenin, care iau naștere în interiorul sau la granițele mișcării muncitorești marxiste... Ca urmare, Wilhelm Reich cel timpuriu este un revizionist, nu însă și Reich cel tîrziu. Erich Fromm nu este un revizionist, însă elaborările sale constituie un izvor al revizionismului. «Școala de la Frankfurt» nu este un revizionism în sens strict, însă se află în interacțiune cu acesta, îi dă argumente și primește argumente de la acesta"[13].

Care sînt astăzi „revizioniștii" ce își propun „întregirea", „modernizarea" marxismului? Există și astăzi în mișcarea muncitorească — precizează Steigerwald — „tendințe de felul celor care existau la începutul secolului în social-democrație. Îndeosebi acestea există prin referire la pozițiile lui G. Lukács, la tendințele inspirate din acesta în «Școala de la Frankfurt», la filosofii iugoslavi de la «Praxis», la susținătorii așa-numitei „Primăveri Pragheze"; astăzi putem vorbi de *„revizionism în sens îngust"*, anume „clica maoistă" de la înce-

[12] V. I. Lenin, *Marxism și revizionism* (1908), în *Marx-Engels-Marxism*, ed. a 3-a, Editura politică, București, 1958, p. 217, 219.

[13] R. Steigerwald, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Akademie-Verlag, Berlin, 1980, p. 8—9.

putul deceniului al șaptelea și, în genere, revizionismul „formei maoiste de extremă stîngă“[14]. „Socialismul democratic“ este, în schimb, *revizionism ca atare*, reprezentanții lui fiind: „aderenții la așa-numita Primăvară Praghează, teoreticienii de la Zagreb, comuniști de altădată ca Ernst Fischer, Franz Marek și Roger Garaudy“; autorului i se pare că ar avea legătură cu Bernstein și „cu alți revizioniști“ chiar „forțele numite eurocomuniste“[15].

5. Incontestabil, *marxismul creator în acțiune* trebuie să țină seama de toate experiențele majore ale mișcării comuniste și ale construcției socialiste. Între adevărurile generale ale marxism-leninismului și experiența fiecărei țări și a fiecărui partid comunist există o unitate, o interacțiune.

„Revizionismul“ ca și „anticomunismul“[16] nu trebuie astfel să devină modalități de etichetare a unor comuniști, a unor marxiști, ci trebuie să-și păstreze conținutul de clasă. Ceea ce este valabil pentru raporturile dintre ideologia clasei muncitoare și ideologia burgheză nu trebuie extins la raporturile reale, contemporane din mișcarea comunistă, din mișcarea marxistă. În acest context, capătă o importanță metodologică deosebită precizările din documentele partidului nostru: „forțele revoluționare progresiste și, în primul rînd, partidele comuniste și muncitorești“ trebuie „să fie mai active și

[14] *Ibidem*, p. 296, 297.

[15] *Ibidem*, p. 298, 299, 307.

[16] Trebuie să menționăm că există *un anticomunism real, efectiv*. Dincolo de „Noua filosofie“ și de filosofia „Noii Drepte“ *(vezi recomandările bibliografice în cap. V, nota 10)* nu poate să fie neglijat antimarxismul unor gînditori ca R. Aron, K. Popper, I. M. Bocheńschi, și nici faptul că, așa cum am subliniat *(vezi cap. V*, 4), raportarea la marxism, ca și critica acestuia, operează, în cea mai mare parte, cu o disociere netă între Marx și marxism, procedînd înțelegător cu opera întemeietorului și sever cu dezvoltările ei în opera teoretică și practică a comuniștilor.

Așa cum subliniază documentele partidului nostru, „în ultimul timp asistăm la o intensificare a campaniei anticomuniste împotriva țărilor socialiste, a socialismului în general. Pornind de la unele greutăți, de la unele evenimente din unele țări socialiste, anumite cercuri încearcă să tragă concluzii cu privire la așa-zisa criză a socialismului, mergînd pînă la a afirma că socialismul nu ar mai reprezenta singura alternativă viabilă pentru înlocuirea societății capitaliste bazată pe exploatarea și asuprirea maselor, a altor popoare“ (Nicolae Ceaușescu, *Expunere la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, p. X).

Scanned with OKEN Scanner

să desfășoare o amplă și susținută activitate de clarificare politico-ideologică“[17], să ridice la un nivel tot mai înalt această activitate.

6. Dezvoltările sub genericul „În loc de încheiere“ nu aspiră la a fi o analiză de fond a marxismului contemporan, ci mai mult o caracterizare a impactului acestuia în lumea de astăzi și a dinamicii care îi este constitutivă. În acest din urmă context își află rosturile și precizările în tema: „unitate și diversitate în gîndirea marxistă contemporană“, cu semnalarea dificultăților și deschiderilor totodată, întrucît, în spiritul creator al marxismului însuși, instituirea problematicii reale în formă de dificultate, chiar de divergență, este doar una vremelnică, pe calea către izbînda adevărului și progresul teoriei.

Marxismul rămîne una dintre valorile durabile ale creației istorice moderne. În ampla reconstrucție a domeniilor teoretice în lumea de azi, el și-a dobîndit rolul de îndreptar metodologic și centru de referință al veridicității construcțiilor ideatice și al evaluării de fond a creației majore din epoca noastră.

[17] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința activului central de partid și de stat, 3 august 1978*, Editura politică, București, 1978, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

Coli de tipar: 19,75. Format: 16/70×100. Bun de tipar: 13.12.1982. Nr. plan: 9287. Ediția: 1982.

Tiparul executat sub comanda nr. 425,
la Întreprinderea Poligrafică „Crișana",
Oradea, str. Moscovei nr. 5.
Republica Socialistă România

Scanned with OKEN Scanner